ISSN 1405-4752



ntersticios

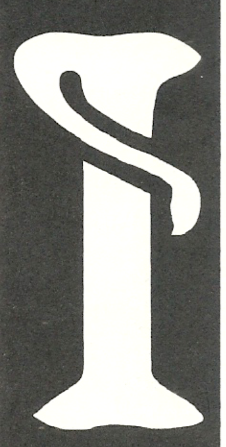
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

NÚMERO ESPECIAL

HOMENAJE A GADAMER:
CIEN AÑOS DE VIDA

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 6/núms. 14 y 15/2001


nterSticios
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN



nterscticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

HOMENAJE A GADAMER:
CIEN AÑOS DE VIDA

H G Gadamer

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 6/núms. 14 y 15/2001



es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio de este ejemplar: $80.00 m.n.

Correspondencia y suscripciones:
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14000, México, D.F.
Tel. 5573 8544 ext. 1101 Fax 5665 1543

Impresión:
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda núm. 3 bis, Col. Molino de Rosas
C.P. 01470 Tel. 5680 22 35

La edición consta de 500 ejemplares.

Tipografía y diseño: Manuel Brito A.

ÍNDICE

NOTA DE LOS EDITORES

El "Círculo de Investigaciones en Hermenéutica", que desde 1995 y hasta la fecha ha tenido como sede permanente de sus reuniones a nuestra Escuela de Filosofía, y con el que hemos llevado a cabo diferentes actos académicos, entre los que destaca el 1er. Encuentro Internacional de Investigaciones en Hermenéutica *(septiembre de 1996-UIC), concentró sus trabajos durante tres semestres en la producción y discusión de ensayos sobre el pensamiento de H-G Gadamer, en reconocimiento a su cumpleaños número 100, en vida, (celebrado el 11 de febrero de 2000). El conjunto de estos ensayos fue presentado en las mesas de* Homenaje a Gadamer *(noviembre de 2000-UIC), y da lugar ahora a este número especial de* Intersticios, *que los reordena de acuerdo con sus propias secciones, monográfica, de anales y de arte y religión.*

El texto de Presentación del mismo fue elaborado por el Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia), atendiendo a los ensayos presentados en dicho Homenaje, *...hecho extensivo finalmente —a partir de la misma fuerza de las cosas y el mismo entusiasmo por el diálogo filosófico— a cinco artículos más, de los profesores Aníbal Fornari, Rebeca Maldonado, Carlos Oliva, Jorge A. Reyes y Laura Flores.*

Agradecemos a todos ellos: "Círculo de Hermenéutica", Dr. Gutiérrez y profesores invitados, su importante participación.

"Los objetos del recuerdo, del temor, de la añoranza, de la esperanza, del pensamiento, son otras tantas 'realidades' que inundan los **intersticios** de las separaciones nítidas entre sujeto y objeto."

Rüdiger Safransky

PRESENTACIÓN

Cien años de pertenencia

La larga vida de un filósofo, vivida de manera intensamente atenta, plantea problemas de índole especial. Pues en esa larga vida es corto el tiempo de lo nuevo con relación al tiempo de su propagación y de su asimilación. El filósofo que alcanza una edad avanzada debe sostener largamente sus ideas influyentes y termina convertido inevitablemente en su propio intérprete. El pensador mismo que escogió como tema principal el pasado en el presente y el presente en el pasado se ha convertido desde hace decenios en una encarnación de la propia tradición, gracias a una longevidad productiva única en nuestro tiempo que le ha permitido probar sus atisbos hermenéuticos en una contemporaneidad que va ya en la cuarta generación. Gadamer ha llegado a ser no sólo precursor e instancia, sino también manifestación de la propia filosofía. La salud orgánica de una constitución nada robusta por naturaleza se diría que ha fortalecido, en la experiencia de continuidad de un acaecer sustentador, a quien ya como adulto fue afectado por la parálisis infantil. No menos amenazada que la salud corporal se ve la continuidad de la propia individualidad: Gadamer ha seguido siendo el mismo a través de las crisis históricas del siglo. Kant llegó a los ochenta años, Schelling casi los alcanza. Ésas fueron sin duda vidas longevas si se tienen en cuenta las expectativas de vida de aquel entonces. Pero el lapso absoluto, el período vivido de rupturas y aceleramientos de este siglo rico en catástrofes, constituye a todas luces algo nuevo.

En tanto que la filosofía busca a menudo abrirse paso a la sombra de las ciencias exactas o hacerse útil para la historia social, la lingüística y otras disciplinas, Gadamer es filósofo en un sentido pasado de moda, [i.e.] *en un sentido original: maestro del pensar y artista del pensamiento, que remite con tranquila serenidad y afable insistencia a la autoridad de los clásicos en la filosofía y en el arte, a la vincularidad* [sic] *y a la confiabilidad del lenguaje como centro de nuestro mundo y a la continuidad del ideal europeo de formación. Como a pocos, le fue dado hacer de la mirada perspicaz de la vejez una fuerza intelectual productiva y crear una obra filosófica de vejez, en la que la vitalidad inquebrantada del pensar y la distancia soberana frente a la actualidad convergen en combinación de encanto provocante.*

En el acto festivo del 11 de febrero de 2000 en la Universidad de Heidelberg, se presentaron el Estado y la sociedad alemanes junto con filósofos y científicos de todo el mundo, de una manera que no conocía antecedentes en el vasto registro de celebraciones académicas del país. El presidente federal Johannes Rau quiso ver la afirmación de que "ser, que puede ser comprendido, es lenguaje" convertida en la filosofía práctica "posible para todos nosotros", toda vez que "la democracia se ve seriamente amenazada si los ciudadanos dejan de comprender lo que pasa en la política —y si ya no comprenden el lenguaje en el que se habla sobre ello". En el Coloquio, a la mañana siguiente, Richard Rorty se apoyó también en la famosa afirmación, pero de una manera tal que la polémica en torno a Verdad y método *terminó disolviéndose en el aire académico; como todo un pragmático dejó por completo de lado el lastre occidental de la pregunta acerca de la verdad y, con muy buen humor, se adentró en el pluriverso de las descripciones. Aunque se excave tan profundo como uno quiera,*

"no hay realidad alguna, contra la que se doble la pala", no hay límite alguno de la fuerza de imaginación que impida describir las cosas del mundo de manera siempre nueva y siempre diferente. Desaparece así la realidad absoluta para Rorty en las tenues impresiones que ella deja en la caja de resonancia de sus descripciones relativas. No hay, pues, velo a descorrer ni esencia alguna a descubrir tras las apariencias. Lo único que cuenta es que las nuevas descripciones del mundo puedan combinarse provechosamente con viejas opiniones.

Michael Theunissen puso de inmediato en tela de juicio el título de "gadameriano" que Rorty acababa de autoimponerse y volvió a plantear el tema sobre la verdad. Comprender un texto no es tan sólo un entender relativo a descripciones, sino el desencubrir de una verdad que se muestra en el texto y no puede por tanto llegar a manifestarse sin él. En plan crítico, tanto frente a la crítica ideológica de Frankfurt como frente a quienes se remiten a Gadamer, pero tienen en mente el autoritario autohablar del habla heideggeriano, Theunissen busca nada menos que una hermeneutización de la ontología para superar la, para él, cómoda pero funesta división de trabajo entre filosofía y teología. Queda por ver si esto, por el contrario, no implica la teologización fundamentalista del pensamiento e incluso quizás un agobio veritativo de la teoría estética, que irónicamente pudiese llegar a disputarle a la teología su dominio primitivo. ¿Qué tan grande seguirá siendo el espacio de libertad, qué tan desahogada la relación entre fusión de horizontes e historias de proveniencia? Las tradiciones, aceptó Gianni Vattimo, no se vuelven vinculantes en el momento mismo de su mediación, sino sólo cuando se las transforma en validez propia. Para el pensamiento débil, como se sabe, no hay ninguna "estructura eterna del ser metafísico"; de ahí que Vattimo insistiera en que "las cosas son sólo en la interpre-

tación lo que ellas son". Vincularidad normativa sólo hay si se la inserta en un proyecto propio. La cuestión de la autoridad de la tradición terminó reduciéndose a la pregunta de si aún existe el horizonte de proveniencia que conjuran los burgueses que creen en la formación. ¿Podría ser, preguntó Theunissen sin el menor temor de ser acusado de pesimismo cultural, que la sociedad forme una mentalidad del olvido sin alternativas? Por ello "son necesarios nuestros esfuerzos mancomunados para que no surja una época en la que los seres humanos ya no puedan relacionarse como deberían con aquello de lo que provienen a fin de poder asimilarlo o rechazarlo".

En los días del encuentro se hizo gran claridad en torno a las diferencias y contrastes que separan a Gadamer de Heidegger. El encuentro con Heidegger, que llena de entusiasmo los años de aprendizaje de Gadamer en Marburgo, no fue al fin de cuentas una conversión; más bien terminó siendo motivo de una huida: el regreso a los griegos —a los que siempre amó— y a la filología clásica. Allí donde Heidegger quería destruir la tradición, considerada como costra desfigurante, engrosada a través de los siglos, y como impedimento para penetrar hasta la originareidad que yacía bajo ella, casi totalmente oculta, ve Gadamer (en la tradición) un bastión que las generaciones han venido erigiendo en torno a los grandes logros del pensamiento y de la poesía —un baluarte para consolidar y proteger a la comunidad humana en formación, de la noche del sinsentido. No olvidemos, además, que el historismo había sacudido la confianza de la filosofía en una razón que atravesaba toda la historia. Si la unidad de la razón se desmoronaba en la multiplicidad de sus voces históricas, la verdad tenía que renunciar a su pretensión de validez universal. ¿Qué asegura entonces la vincularidad de nuestros juicios y de las

orientaciones en la vida? La respuesta que da Gadamer a esta cuestión le aleja de Heidegger mucho más de lo que él mismo entonces supuso. Heidegger dirige su mirada escatológica hacia adelante; las privaciones del presente indigente anunciaban, según él, la inminencia de lo totalmente otro. Gadamer mira en la dirección opuesta hacia la sustancia amenazada que aún se podía ganar hermenéuticamente del legado humanista de muchos siglos.

La filología clásica le sirvió a Gadamer de escudo contra la tentación de autoenajenación expresiva así como de salvación del pathos *dominante en el momento. Desde entonces su vida atraviesa la línea ininterrumpida del diálogo filológico y filosófico con Platón y Aristóteles, su opción por "los viejos" como los interlocutores más vivos que sigue habiendo. Los mejores conocimientos de filología siguieron nutriendo la oposición de Gadamer al "gesto" heideggeriano. A los pensamientos platónicos nucleares se fue añadiendo el "saber de la humanidad" que a través de la* Retórica *y de la* Poética *había pasado a Vico, a Herder y Hegel. Aquí encontramos la lección inicial de 1928 sobre el papel de la amistad en la ética filosófica. A ella se remite la idea fundamental de años posteriores: "En el otro no tanto reconocer sino superar con un par de pasos los propios límites. De lo que se trataba era de poder estar equivocado. ¿Y qué no era por doquier lo Otro? ¿Quién soy yo y quién eres tú? "el que esta pregunta jamás se responda y sea, sin embargo, como pregunta su propia respuesta, eso fue lo que a partir de entonces traté de dominar".*

Verdad y método *encauza su inspiración en la analítica del ser ahí hacia la tradición. El hecho de que comprender sea el carácter ontológico originario de la vida humana misma no legitima en manera alguna el desconocimiento arbitrario de la tradición y de las*

técnicas de interpretación que en ella se han ido desarrollando. El libro de Gadamer muestra más bien que la decisión de comprenderse radicalmente a sí mismo tiene que pasar por la apropiación de lo otro. La pregunta por el ser se convierte en la pregunta por el texto. Los impulsos irracionales del proyecto, de la posición creadora, se pliegan a la disciplina del apropiarse uno de lo otro. Del ser arrojado o yecto resulta así la pertenencia a la tradición; de la pre-estructura del comprender, la nueva concepción del prejuicio como condición de la comprensión; del ser hacia la muerte, la búsqueda de la verdad.

Gadamer jamás se vio tentado a reclamar para sí un acceso privilegiado a la verdad. Él se deshizo de la pretensión de profeta y de visionario iniciado, y con su talante de sobriedad salió al encuentro de la generación de postguerra empeñada en desacralizar el fatal pathos *germano-griego. Gadamer no jugó en Alemania el papel del último mandarín. La exhortación a la modestia hermenéutica previene ante el despotismo de una subjetividad que se olvida de la dependencia contextual de sus manifestaciones. Una simpática modestia caracteriza también a la persona y a la autocomprensión de un filósofo que inicialmente se sintió tan rechazado por Heidegger que decidió por lo pronto absolver el examen estatal para maestros de griego. Esta temprana inseguridad pudo haber impedido que Gadamer siguiera al maestro por senderos extravagantes. La diferencia frente a Heidegger, desde luego, no es cosa tan sólo de estilo.*

De los tres destacados discípulos que Heidegger tuvo en Marburgo, Gadamer fue el más leal. En tanto que Löwith y Krüger ya tempranamente se distanciaron de posiciones del maestro, Gadamer evita toda palabra pública de crítica. Tras la guerra él es quien se esfuerza decididamente por la rehabilitación de Heidegger. Ga-

damer supera muchas resistencias para que en 1949 se produzca el Festschrift *con ocasión de los 60 años de Heidegger y logra que éste sea recibido como miembro de la Academia de Ciencias de Heidelberg. Él es quien desea que Heidegger reciba el premio Hegel al poco tiempo de haber sido creado por la ciudad de Stuttgart. Hay un punto, sin embargo, en el que las aguas se separan tajantemente. En tanto que Heidegger, contra el olvido total del ser en la era de la técnica, esperaba del destino tan sólo un nuevo comienzo radical de la historia del ser, Gadamer se remitía a los fenómenos y nociones tradicionales no totalmente olvidados del diálogo, de la razón práctica y de la capacidad de juicio.*

Sorprende ver lo mucho que falta Dios en la filosofía de Gadamer, una filosofía que vuelve a pensar de manera profunda muchos planteamientos religiosos tradicionales y que ha influido en la teología contemporánea. La respuesta de Gadamer a la falta de Dios es tradición. Justamente en una época de profundas transformaciones y bruscos rompimientos de tradiciones, en una época en la cual se propaga la convicción de que hay que disponer de todo lo legado, Gadamer descubre el punto de apoyo en la inserción del hombre en contextos de tradición dadores de sentido. Para Gadamer, "sin oído para temas religiosos", al decir de Habermas, el órgano de la filosofía no es la búsqueda camuflada de Dios y sí más bien el arte. Mientras que el concepto de historia del ser vive de intuiciones religiosas, que Heidegger durante los años treinta y bajo la influencia de Nietzsche reacuñó como nuevo paganismo, la idea de historia efectual se va formando con referencia a experiencias estéticas. Gadamer se orienta por el modelo profano del arte. El ser temporalizado, que siempre se mantiene como "ello mismo", no se hace sentir como el acaecer de una fuerza del destino que irrumpe súbitamente, sino que sale al encuentro como ser sustentador

del arte, que se hace valer como verdad en lecturas siempre nuevas. El arte parece resolver el enigma del "núcleo temporal de la verdad" del que habló Adorno. Una obra que se acrisola a través del tiempo como "clásica" y se perenniza en su influencia, sigue siendo vinculante por más que cambien las interpretaciones y los patrones de enjuiciamiento en el transcurso del tiempo.

En opinión de algunos críticos, con Habermas a la cabeza, Gadamer paga un precio muy alto por la ecuación de enunciados filosóficos con la palabra poética, por la asimilación del valer de la verdad a la autenticidad de la poesía y de las artes plásticas. Gadamer sabe bien que en la "estetización" de la filosofía está en juego nada menos que la verdad: "¿Qué quiere decir verdad, allí donde una configuración lenguájica [sic] *ha cortado toda referencia a una realidad determinante y se llena en sí misma?" y no vacila, sin embargo, en asumir las consecuencias. Ya que según él los enunciados filosóficos, en sentido no metafórico, pueden ser tan poco verdaderos o falsos como las expresiones poéticas. Gadamer comprende textos y teorías filosóficos como configuraciones autorreferenciales que, en vez de no acertar con los hechos, pueden no dar con sí mismas, es decir, agotarse o sucumbir a hueca sofistiquería. Surge así la imagen de un genuino filosofar, a la luz del cual la fuerza retórica de la apertura lenguájica de mundo ya ha dejado siempre tras de sí la fuerza revisionista del mejor argumento. La crítica insiste desde luego en que la realidad mantenga abierto un espacio para la objeción, si es que nosotros, en el trato con ella, podemos aprender. "Nosotros, críticos de Gadamer, podemos sin embargo estar tranquilos", dice Habermas al final del magnífico artículo que escribió por los días del gran homenaje. "La más bella desmentida de la propia concepción nos la proporciona la praxis argumentativa*

desplazadora de paradigmas del festejado mismo, joven y pronto a discutir como siempre".

El siglo de Gadamer ha sido cien años de pertenencia y comunidad, una conversación incesante con generaciones siempre nuevas de interlocutores que se suceden unos a otros. La desenvuelta facilidad en el trato con la tradición, manifiesta en la obra de Gadamer, se convierte subrepticiamente en promesa de que al cabo de una apropiación adecuada puedan darse la ligereza y soltura de un trato como el que es propio del diálogo logrado. La elegancia y accesibilidad de las exposiciones del filósofo centenario hacen evidente, de todas maneras, el carácter dialógico de la tradición.

El homenaje desde México

A escala continental destaca, en la segunda mitad del siglo que termina, la actividad de la comunidad filosófica mexicana a la cual, por diversas razones históricas, le ha correspondido además un papel significativo en el acercamiento de quienes trabajan en filosofía por tierras americanas. Con todo, en el Congreso Interamericano y Nacional celebrado en Puebla a mediados del año pasado, me sorprendió el gran número de mesas y certámenes programados sobre filosofía hermenéutica, corriente de pensamiento no tan voluminosamente presente en la docencia y la investigación de los demás países hispanoamericanos, y la gran afluencia de público a ellos. Ahora sé que, detrás de semejante auge, se encuentran las labores del "Círculo de Investigaciones Hermenéuticas", grupo surgido de la iniciativa de prestantes colegas en 1994 y que tiene su sede en la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental. A pesar de su corta edad, el Círculo acredita una producción apreciable de la cual da buena prueba este conjunto de ensayos escritos en Homenaje a Gadamer

al cumplir cien años de vida, ensayos que invitan al diálogo y a la discusión, no a la reseña cautelosa y neutra.

Llama la atención el hecho de que los ensayos cubran todas las áreas temáticas de las que se ocupa la filosofía de Gadamer. La primera sección, "Ontología", explora la vocación metafísica de la Hermenéutica y avista el lenguaje como la dimensión que, más allá de subjetivismo, y objetivismo, abarca todo lo que es: el hacer de las cosas mismas que se hace palabra en el diálogo. En el lenguaje acaece ser como comprensión. Con toda razón hacen énfasis Beuchot y Almorín en el distanciamiento creciente de Gadamer del rechazo de la metafísica como onto-teología por parte de Heidegger y de su caracterización global de la historia de la filosofía como historia del olvido de la pregunta por el ser. Al respecto, me permito contar que lo que hoy es el artículo "Fenomenología, hermenéutica, metafísica" fue expuesto por primera vez en Bogotá en 1981 bajo el título de "Fenomenología, hermenéutica y la posibilidad de la metafísica". Allí sostenía Gadamer que la Hermenéutica no excluye ni supera a la metafísica y sí más bien la posibilita de una nueva forma. La comprensión de ser como ente que nunca deja de ser presente a sí mismo no tiene en cuenta la temporalidad de la existencia humana. El hombre no es sólo presente: el estar despierto lo experimenta el ser humano ante todo en el despertar; su experiencia del ser es experiencia de su temporalidad, experiencia de algo que acaece y no de perenne continuidad. Gadamer concluyó la conferencia con una muy diciente anécdota de Aristóteles, que seguramente conoce Mauricio Beuchot, en la que el supuesto fundador de la onto-teología escolástica realiza una genuina experiencia hermenéutica: para no quedarse dormido demasiado pronto en las noches cuando leía Aristóteles, lector ávido, colocaba un plato de metal en el suelo junto

al asiento y sostenía en una mano una esfera de metal; si se dormía, caía la esfera y el ruido en el plato le despertaba para que pudiese seguir leyendo. ¡Lo súbito del despertar es siempre una buena ilustración del acontecer que es la comprensión!

La sección "Epistemología" nos permite imaginar el diálogo entre las críticas de Raúl Alcalá y el bellísimo ensayo de Mariflor Aguilar. A la sospecha de que un texto esté vinculado de manera absoluta a un contexto se enfrenta la certidumbre de la porosidad de todo contexto y la conciencia meridiana de que el lenguaje nos circunda de distancia y por eso es mundo. Al reproche de que la distancia en el tiempo no sea susceptible de determinación precisa, como no lo pueden ser todos los distanciamientos que hacen posible la concientización de los condicionantes de las compresiones previas, se contrapone el atisbo en el conjuro del lenguaje que con sus hábitos nos seduce a soslayar lo diferente y lo otro. Queda al final la ardua tarea de imaginar la historia efectual de los europeos como una línea recta ¡ellos que tienen lenguas y culturas diferentes cada cien kilómetros!

De la sección "Cultura" considero de especial importancia la propuesta de José Luis Calderón de desarrollar los esbozos de una teoría hermenéutica de la cultura en torno a la noción de juego. Más que una oportunidad de evocar a Nietzsche, tendríamos ocasión de recapacitar sobre las graves limitaciones de la lectura que hace Gadamer de Nietzsche y la posibilidad de radicalizar la Hermenéutica tomando en serio al nihilismo, tal como lo propone Vattimo. La riqueza de formas contemporáneas mediales de producción y de hibridación cultural constituye sin duda un transfondo muy sugestivo para pensar hasta el fin la interpretación como juego. El juego y contrajuego entre la fuerza lenguájica y la tradición, que la solicita y le crea espacios libres, es

también relación fundamental de toda cultura. Hay, desde luego, que ser cuidadoso con la trajinada multiculturalidad y su conceptualidad que suele abundar en reminiscencias metafísicas de las culturas como entelequias monádicas, antípodas de la porosidad de todo contexto de las que se nutren las nociones gadamerianas de horizonte y de fusión de horizontes.

De la presentación de la frónesis *en la sección "Filosofía práctica" destaco el énfasis puesto en mostrar que la noción tomada de la ética aristotélica asume un papel modélico central al aportar el esquema general del que se vale la Hermenéutica de Gadamer para conjuntar universalidad y particularidad histórica, manteniendo la contratensionalidad de los dos elementos. Valiosa es también la referencia a la* synesis, *al enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de otro, en la medida en que con este concepto Gadamer se va abriendo a lo dialógico en la ética, aumentando su distanciamiento respecto a la lectura heideggeriana de Aristóteles. Las atinadas reflexiones de Ambrosio Velasco, por su parte, arrojan también mucha luz sobre las cuestiones planteadas en la sección "Epistemología". No está de más anotar que la confrontación de historismo relativista con universalismo anima ya el primer despegue de la filosofía hermenéutica a mediados del siglo XIX. Considero que hay que manejar con pinzas la noción de objetividad en terreno hermenéutico ya que aunque se haga referencia a la aceptación intersubjetiva, dicha noción se aparta metódica y normativamente del ámbito de las cosas mismas, con lo cual quedaríamos condenados de nuevo al relativismo epistémico. Por eso es importante la hermeneutización de la reflexión sobre la ciencia y su historia. En lo que concierne a la sección "Arte", me remito a lo expuesto sobre el tema en la primera parte de esta presentación.*

El Homenaje a Gadamer *por parte del "Círculo de*

Investigaciones en Hermenéutica" se compone de doce testimonios de apropiación crítica de reflexiones que han abierto nuevas posibilidades de comprender al ser humano en su temporalidad radical y al saber de lo humano entre particularidad y continuidad. El homenaje desde México habla en nuestras palabras de la universalidad de lo hermenéutico.

Carlos B. Gutiérrez

I. HOMENAJE A GADAMER: CIEN AÑOS DE VIDA

ONTOLOGÍA

LA BÚSQUEDA DE LA ONTOLOGÍA EN GADAMER

*Mauricio Beuchot**

Deteniéndose en algunos pasajes principales en los que el propio Gadamer defiende de manera expresa la pregunta por la metafísica (por ejemplo, Verdad y método II, Mis años de aprendizaje, La herencia de Europa, El giro hermenéutico*), Mauricio Beuchot integra los diferentes elementos que constatan no sólo la necesaria presencia de la metafísica u ontología, sino su declarada vocación hermenéutica. Una metafísica viva que conoce los hechos en las interpretaciones, se comporta, entonces, más allá de la ontología de la sustancia y la presencia, como centrada en el ser especulativo y conversacional del lenguaje en que, en relación de significación o representación, se articula la unidad originaria entre hombre y mundo: entre la cosa (el lenguaje de la cosa) y la palabra adecuada que la recoge en su propia dimensión de historicidad, verdad y belleza.*

Introducción

En Gadamer se ha visto una búsqueda de la ontología o metafísica. En *Verdad y método*, se da a través de la ontología de la obra de arte; pero también, de otras formas, en otros escritos, sobre todo de *Verdad y método II*, de *Mis años de aprendizaje*, de *La herencia de Europa* y de *El giro hermenéutico*, se da como una defensa de la pregunta metafísica contra varios de los negadores de su vigencia y su relevancia. Por ello, después de algunos señalamientos de esto en la primera obra, trataré de verlo en estas últimas. Preferiré aportar amplias citas de los textos de Gadamer, con el fin de hacer ver que es él mismo quien así persigue la metafísica, y para apoyar con ello más mi interpretación de su postura.

* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

El recurso a la metafísica por Gadamer

En *Verdad y método*, de 1960, y al igual que Heidegger, Gadamer considera la metafísica como ontología fundamental (no es la noción, por ejemplo, de Lévinas, de la metafísica como más allá de la ontología fundamental, y proyectada hacia el Infinito). Inclusive, la ontología para Gadamer se centra en el lenguaje, y hasta depende de él, y en esto es una prolongación de Heidegger, aunque más allá de él, pues Heidegger se queda en la lingüisticidad de la ontología, y Gadamer la lleva más allá de la lingüisticidad (por ejemplo, poética) hasta la conversación.

Ya para Gadamer el lenguaje es una experiencia del mundo, y vincula la individualidad con la totalidad. Wilhelm von Humboldt, a quien sigue, decía que aprender una nueva lengua era entrar a un nuevo mundo. El lenguaje es lo que hace que el hombre tenga mundo. Es índice de su libertad frente al mundo, a diferencia de los otros animales. El lenguaje, dentro de una tradición, hace ver al mundo de una determinada manera. El lenguaje vincula la individualidad del hombre con la totalidad del mundo:

> las cosas son muy distintas cuando la referencia es la relación total del hombre con el mundo, tal como se muestra en la realización lingüística. El mundo que se manifiesta y se constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden serlo los objetos de la ciencia. No es en sí en cuanto que carece por completo del carácter de objeto, y en cuanto que nunca puede estar dado en la experiencia por su calidad de ser un todo abarcante. Sin embargo, como el mundo que es, tampoco puede considerárselo relativo a una determinada lengua. Pues vivir en un mundo lingüístico, como se hace cuando se pertenece a una comunidad lingüística, no quiere decir estar confiado a un entorno como lo están los animales en sus mundos vitales.[1]

Así, Gadamer parece conceder al ser humano la capacidad de llegar a trascender los límites de su mundo al llegar a pensar abarcadoramente los límites de su lenguaje.

Aprovechando la distinción de Dilthey, Gadamer piensa que, más que las ciencias de la naturaleza, son las ciencias del espíritu las que lo llevarán a la metafísica:

---

[1] H-G Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 542-543.

> La hermenéutica en las ciencias del espíritu, que parece a primera vista una temática secundaria y derivada, un discreto capítulo por entre la masa de las herencias del idealismo alemán, nos llevará, si hacemos justicia a las cosas, a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica.[2]

La razón es que estas ciencias tienen una vivencia distinta del lenguaje y del mundo; es dialéctica, y es más cercana a los griegos. Pero Gadamer no sigue ya ni a los griegos ni a los idealistas alemanes; pone el lenguaje como centro. Tanto la metafísica como la hermenéutica tienen en común la especulación. Y aquí se unen a la poesía: "La enunciación poética es especulativa porque no copia una realidad que ya es, no reproduce el aspecto de la especie en el orden de la esencia, sino que representa el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética".[3]

El lenguaje es un centro, porque en él se reúnen el yo y el mundo, allí reencuentran su unidad originaria.

> Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso al sentido del lenguaje, apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óntica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje*, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación. Por eso no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza, e incluso del lenguaje de las cosas.[4]

El ser especulativo del propio lenguaje es el que manifiesta claramente su significado ontológico, y, por ende, la vocación metafísica de la hermenéutica. Hay algo que se dice en el lenguaje; es su contenido, es el ser. Pero sólo puede accederse a él mediante el decir, esto es, por medio del lenguaje mismo. No hay lenguaje independientemente de las cosas, pero tampoco hay cosas independientemente del lenguaje. Esto no cancela la metafísica, solamente la hace atenta a la hermenéutica. A diferencia de Nietzsche,

---

[2] *Ibidem*, p. 551.
[3] *Ibidem*, p. 563.
[4] *Ibidem*, pp. 567-568.

que negaba la metafísica por considerar que no había hechos, sino sólo interpretaciones, vemos que la metafísica es posible, como método que conoce los hechos en las interpretaciones, o, si se quiere, capta hechos interpretados, pero hechos al fin y al cabo, y no las solas interpretaciones que remiten como fenómenos a unos hechos que serían como *noúmenos* inalcanzables. Las cosas se nos dan en el lenguaje, en un lenguaje que es el lenguaje de las cosas. Nos lo explica Gadamer:

> El lenguaje de las cosas, sean éstas del tipo que sean, no es el *lógos ousías* y no alcanza su plena realización en la autocontemplación de un intelecto infinito, es el lenguaje que percibe nuestra esencia histórica finita. Esto vale para el lenguaje de los textos de la tradición, y por esto se planteaba la tarea de una hermenéutica verdaderamente histórica. Pero vale también para la experiencia tanto del arte como de la historia, más aún, los conceptos de 'arte' e 'historia' son a su vez formas de acepción que sólo se desgajan del modo de ser universal del ser hermenéutico como formas de la experiencia hermenéutica.[5]

Este texto amplio es rico y hay mucho que comentar de él. Destaquemos solamente que el lenguaje no está reñido con la realidad, ni tampoco la historia está reñida con el ser, como han querido hacer creer los opositores de la metafísica. El ser hermenéutico, dado en la experiencia interpretativa, es suficiente para abrir paso a una metafísica, la solicita como fundación, como acto fundante.

Pero también hay una novedad en este giro ontológico, y es que hace vincular el ser a la belleza. "Con el giro ontológico que ha tomado nuestro planteamiento hermenéutico nos acercamos a un concepto metafísico, cuyo significado podemos hacer fecundo volviendo a sus orígenes".[6] Esta vinculación se dio en el romanticismo. Tal vinculación del ser con la belleza nos habla de una luminosidad del ser como la que mencionaba Heidegger en el claro de la poesía. Se juntan el ver y el oír, el decir y el alumbrar, una metafísica de la luz y del verbo:

> Se trata, pues, de la metafísica platónico-neoplatónica de la luz, con la que enlaza la doctrina cristiana de la palabra, del

[5] *Ibidem*, p. 569.
[6] *Ibidem*, p. 570.

> *verbum creans*... Y si hemos designado la estructura ontológica de lo bello como la apariencia en virtud de la cual se muestran las cosas en su medida y en su contorno, otro tanto podrá decirse del ámbito inteligible. La luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra.[7]

Esta metafísica de la luz, y de la palabra como luz, es el fundamento de la relación entre la captación de la belleza y la comprensión de la verdad. Ambas tienen la misma fuente. Y llevan a un nuevo planteamiento de la metafísica, más allá de la sustancia para plantearlo en la relación, sobre todo en la relación de significación o representación, pero metafísica al fin y al cabo:

> El que el ser sea un representarse, y el que todo comprender sea un acontecer, éstas nuestra primera y última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la substancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la substancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica. De este modo, la metafísica de lo bello no carece de consecuencias para nuestro planteamiento.[8]

Esta doctrina platónica de la belleza acompañó a la doctrina aristotélico-escolástica de la substancia, y emerge de tiempo en tiempo, sobre todo en la mística neoplatónica y cristiana del Verbo, y en el espiritualismo filosófico y teológico. No es la substancia que conduce a la dicotomía sujeto/objeto, sino que trata de conjuntarlos.

Así se recupera la noción de verdad, dentro del juego, del juego del lenguaje, un juego objetivo, no disparado a la subjetividad:

> La mejor manera de determinar lo que significa la verdad será también aquí recurrir al concepto del *juego*: el modo como se despliega el peso de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a su vez un proceso lingüístico, hasta cierto punto un juego con palabras que circunscriben lo que uno quiere decir. Son en verdad *juegos lingüísticos* los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices —¿y cuándo cesaríamos de serlo?—. Por eso me-

---

[7] *Ibidem*, p. 577.
[8] *Ibidem*, p. 578.

> rece la pena recordar aquí nuestras constataciones sobre la esencia del juego, según las cuales el comportamiento del que juega no debe entenderse como un comportamiento de la subjetividad, ya que es más bien el juego mismo el que juega, en cuanto que incluye en sí a los jugadores y se convierte de este modo en el verdadero *subjectum* del movimiento lúdico. Tampoco aquí puede hablarse de un jugar con el lenguaje o con los contenidos de la experiencia del mundo o de la tradición que nos hablan, sino de un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se cumple a sí mismo en la respuesta.[9]

Aquí estamos lejos de los juegos de lenguaje bastante subjetivos de Wittgenstein, y bastante relativistas; aquí nos habla Gadamer de unos juegos de lenguaje que tienen objetividad; que, más que ser jugados, nos juegan. Con ello se abre la posibilidad de una metafísica u ontología que se dedique a atrapar no solamente los parecidos de familia entre los juegos, sino la esencia misma del juego, del juego del lenguaje en el que todos jugamos.

Oír el lenguaje de las cosas

Hay una alusión a la cosa como causa que se encuentra en un artículo de Gadamer del año 1960, es decir, coetáneo de la publicación de su magna obra *Verdad y método*, pero que intenta completarla y ampliarla, intitulado "La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas". Comienza analizando esa expresión que suena eminentemente jurídica, "la naturaleza de la cosa", y que era algo que procede del derecho romano. Era la *causa* del litigio; y, al parecer, "causa" es la palabra latina de la que viene nuestra castellana palabra "cosa". Era el objeto que estaba entre uno y otro de los litigantes, sobre lo que los defendían los abogados, y sobre lo que se esperaba el fallo del juez o del jurado. Era sobre lo que versaba el testimonio, la acusación, la atribución, pues también es de la palabra "acusación" o "imputación", que en griego es *kategoreuein* de la que viene el acto de predicar, el acto de atribuir un predicado, categoría o categorema, predicamento o predicable. Hay algo que está fuera del conocimiento con el cual coincide este último. Tal es la idea de la correspondencia. Antes se justificaba por la idea de un Creador, de una mente infinita que hacía la

[9] *Ibidem*, p. 584.

relación, de modo que se diera la verdad. Pero ya no se puede dar esta fundamentación en filosofía. Gadamer se pregunta si esta fundamentación podría darse sin ese recurso a la mente infinita de Dios:

> ¿Se da una fundamentación de dicha correspondencia que no se evada a la infinitud de un espíritu divino y pueda sin embargo explicar la correspondencia ilimitada entre el alma y el ser? Mi respuesta es afirmativa [dice Gadamer]. Hay un camino al que apunta la filosofía cada vez con más claridad y que da testimonio de esa correspondencia. Es el camino del lenguaje.[10]

Topamos otra vez con ese punto en el que Gadamer recorre el camino con Heidegger, pero también se aparta de él y es donde comienza su aportación filosófica.[11] El camino al habla, el camino al lenguaje, es el claro donde se manifiesta el ser, y es también el camino de vuelta al ser mismo. Es asimismo, nuevamente, el camino que toma con Wittgenstein; y es también el punto en el que se aparta de él: los juegos de lenguaje. Pues, si la noción de juegos de lenguaje lleva a Wittgenstein al relativismo y a la antimetafísica, a Gadamer lo lleva a la posibilidad de encontrar la referencia, la realidad, la metafísica misma, aunque una metafísica viva, no estática. Es el lenguaje de las cosas el que lleva a la naturaleza de las cosas. Y no tan sólo, como quería Cassirer, por tener una simbolicidad formal, sino por los contenidos que ofrece; es decir, no por algo *a priori* y abstracto sino por algo *a posteriori* y concreto. Pregunta:

> ¿No consiste la auténtica realidad del lenguaje —que permite a éste alcanzar la correspondencia que buscamos— en no ser una fuerza y capacidad formales, sino un previo quedar abarcado todo ente por su posibilidad de venir al lenguaje?, ¿no es el lenguaje, más que lenguaje del hombre, lenguaje de las cosas?[12]

Gadamer encuentra esa confluencia en el ritmo, en eso que Hönigswald, en su psicología del pensamiento (*Von Problem des*

---

[10] H-G Gadamer, "La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas", en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 75-76.

[11] *Cfr.* H-G Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, pp. 255 y ss.

[12] H-G Gadamer, "La naturaleza de la cosa...", p. 77.

Rhytmus, 1926), considera intermedio entre la cosa y el alma. Los ritmos se imponen, y no es por parte de la cosa ni por parte del alma, sino por parte de la concordancia de ambos, de su correspondencia. Aclara:

> De esto saben algo los poetas que intentan explicar la acción del espíritu poético que habita en ellos, como hizo Hölderlin. Es una experiencia rítmica la que describen cuando excluyen de la experiencia poética originaria tanto el lenguaje dado como el mundo dado, es decir, el orden de las cosas, y definen la concepción poética como la confluencia de mundo y alma en el lenguaje. Esta construcción que es el poema y en la que cristaliza el lenguaje garantiza en su finitud la referencia mutua de alma y mundo. El saber del lenguaje manifiesta aquí su posición central. El partir de la subjetividad, que el pensamiento posterior considera natural, es totalmente equivocado. El lenguaje no debe concebirse como un diseño previo del mundo que es producto de la subjetividad, ni como diseño de una conciencia individual ni de un espíritu colectivo. Todo eso son mitologías...[13]

Más bien, lo que lleva al hombre a la ontología, en la línea de la autocomprensión, es la insatisfacción radical con la que vive. Eso le abre a lo otro. Lo saca de la autoconciencia, que no es autocomprensión, sino que la impide, y lo lleva hacia la alteridad, que es lo que no está en él, lo que está afuera, lo que pide una correspondencia. Y lo que más hace esto es la experiencia estética (al igual que la experiencia religiosa). Es curioso —pero es algo ya dicho por Aristóteles— que el arte, la poesía, sea lo que más nos acerca a la metafísica.

Gadamer se opone a la subjetividad, tanto intelectiva como volitiva, y sobre todo a lo que él llama la prepotencia de la voluntad, que se da tanto en los subjetivismos como en los objetivismos, ya que muchos de estos últimos recurren en última instancia a la voluntad como la que conecta la cosa y la mente. No. Es el lenguaje el que conecta. Y lo hace precisamente porque está más allá de la cosa y de la voluntad, del objetivismo y del subjetivismo, en parte objeto de la voluntad y en parte exigiendo la adecuación a la cosa, lo que desde el *Cratilo* se llamaba la palabra apropiada. Es la palabra adecuada, y no algo oculto en la subjetividad, lo que da el

[13] *Ibidem*, p. 79.

sentido de la cosa. Y es lo que Aristóteles llama, en el *Peri hermeneias*, lo *syntheke*, a saber, lo que es significativo por convención, la cual no se reduce a la pura arbitrariedad, sino que exige cierta concordancia, es una convención que no hace verdadero lo que dice, sino que es verdadera porque dice lo que hay.

A las cosas por el lenguaje

En su artículo "Fenomenología, hermenéutica, metafísica", de 1983, Gadamer hace un recuento de su paso (desde el neokantismo de Marburgo, con Natorp) por la fenomenología de Husserl, la hermenéutica de Heidegger (procedente de Dilthey) y la metafísica, también de Heidegger, que, como él dice, estaba muy influenciada por Aristóteles, a pesar de que es precisamente a este último al que acusa de ontoteología, esto es, de querer ver al ser en un ente, así sea el prototipo de los entes, a saber, el ente divino, Dios. Inclusive, Gadamer dice tomar en el segundo Heidegger impulso para sus propuestas, un Heidegger que abandona la empresa metafísica (o de la ontología fundamental) y se refugia en el camino del habla o del lenguaje. Es en el lenguaje donde el ser ahí se realiza como ser en un ahí. Está ahí como acontecimiento. El lenguaje es su ahí. Gadamer mismo afirma:

> De este punto, de esta visión del Heidegger tardío, partió mi propia aportación a la filosofía. Es cierto, desde luego, que no le seguí en su intento siempre de nuevo emprendido y siempre de nuevo fracasado de esquivar el lenguaje de la metafísica tradicional, su aparato conceptual y su discurso sobre el conocimiento del ser, intentar en lugar de ello aprovechar en favor del pensamiento la fuerza evocadora de la palabra poética de Hölderlin.[14]

No le interesa el solo lenguaje, sino una realidad a la cual éste apunta. En efecto, no es su intención negar la referencia a la realidad, encerrado en el puro sentido como ocurre en el inmanentismo del sujeto o idealismo. Recuerda el llamado del neokantismo en el que se inició, a saber: "A las cosas mismas". Por ello le interesa recobrar la cosa misma que se da en el seno del lenguaje:

---

[14] H-G Gadamer, "Fenomenología, hermenéutica, metafísica", en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 33-34.

> Para mantener alejada esta verdadera realidad del lenguaje en conversación, de la cual sale algo que llamamos la cosa misma, de todo subjetivismo propio de nuestra tradición conceptual occidental, he recurrido al concepto de juego, sirviéndome aquí de inspiración tanto Nietzsche como después sin duda Wittgenstein.[15]

Aunque Wittgenstein usa su concepto de juego con intenciones antimetafísicas, llega sin embargo a algo semejante. Y, sobre todo, Nietzsche también usa ese concepto con intenciones igualmente antimetafísicas; pero Gadamer sabe usar la noción de juego como el elemento creador de la actividad humana, junto con el trabajo, que es el reiterativo y conservador, el que mantiene en la tradición, junto con el que impulsa más allá de ella.

El aspecto metafísico del juego se da en la creación de algo, de algo distinto. Inclusive el trabajo y el juego pueden llegar a compaginarse a través de la noción de obra, la obra de arte como producto de trabajo, pero también del juego creativo del hombre. Pero la ciencia amenaza al arte, al igual que a la religión y a la metafísica. La ciencia es la verdadera enemiga de la metafísica. Dice Gadamer:

> Vivimos en la época de la ciencia. Con ello parece que ha llegado el fin de la metafísica. ¿También el fin de la religión? ¿También el fin del arte? Mientras sigamos preguntando así, mientras sigamos preguntando sin más, todo queda abierto. Incluso la posibilidad de la metafísica. Es posible que la metafísica no sea únicamente —y tampoco en Aristóteles— esa ontoteología que intenta averiguar en el ente supremo lo que es ser. Significa más bien la apertura hacia una dimensión que, sin fin como el tiempo mismo y presente permanente como el tiempo mismo, abarca todo nuestro preguntar, decir y anhelar. Por expresarlo de forma aristotélica: Aristóteles distinguió el ente supremo como aquello que se encuentra siempre en un presente ante sí mismo, en tanto *energeia*, 'actus purus', caracterizado este algo divino a partir de las más elevadas posibilidades del ser humano como un estar despierto, como un ver y contemplar pensante de aquello que es. Es este un aspecto del ser que contiene sin duda verdad. Ser es presente, y toda conciencia presente quiere decir ser. La objetividad de la naturaleza es la realización más pura, aunque

[15] *Ibidem*, p. 35.

> también la más abstracta, de esa experiencia de ser. Sin embargo, el ser del 'estar ahí' es más que eso.[16]

Eso es lo que defiende Gadamer. Heidegger tiene razón al decir que el ser no es sólo lo presente, lo presente a la conciencia. Pero Gadamer dice que eso no es todo lo que dice Aristóteles del ser. Gadamer defiende a Aristóteles de la interpretación de Heidegger —muy en la línea de la filosofía de la conciencia, como la que recibieron ambos del neokantismo, y en la línea de la filosofía de la presencia de otro maestro de ambos, Husserl— y dice que Aristóteles también recoge un sentido más amplio del ser, que es el sentido del lenguaje ordinario, o, como diría Wittgenstein, del uso que le daban los griegos en el lenguaje común. Éste es un sentido más amplio, que abarca no sólo aquello que es presente a la conciencia, ni sólo aquello que se da en el paso del pasado al futuro, sino algo más: es el preguntar más allá de lo dado, lo posible, lo que es proyecto, esperanza; y es la pregunta que en el diálogo implica ya algo de respuesta, respuesta conversada con otro; y entonces ya no tiene tanta razón Heidegger en su crítica de Aristóteles, y entonces ya no se diluye la metafísica aristotélica con tanta facilidad. Gadamer, que tanto reivindicó la filosofía práctica y la *frónesis* en Aristóteles, aquí se nos manifiesta como también defensor de la metafísica del Estagirita, una metafísica que, nos hace ver, no ha sido bien comprendida del todo. No lo fue por Heidegger, que ya es decir; mucho menos por otros, las más de las veces epígonos acríticos del maestro, que se dejó llevar por un tanto de encono y prejuicio en su interpretación.

Para enriquecer la pregunta sobre el ser se necesita la conversación con el otro, formar la respuesta con el otro (presente o ausente, determinado o indeterminado), en una verdadera conversación, en la que se responde esa pregunta junto con el otro, es decir, el otro nos co-responde esa pregunta por el ser.

> Esto vale tanto para la conversación del alma consigo misma, a la cual Platón denominó 'pensar', como para cualquier forma de aproximarse a un texto, sea un poema, sea un pensamiento. La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo.[17]

---

[16] *Ibidem*, pp. 36-37.
[17] *Ibidem*, p. 37.

Gadamer y la defensa de la metafísica

Hay algo que llama la atención, y es que Gadamer encuentra la salida del sujeto, de la autoconciencia, de una manera muy parecida a Lévinas: a través del otro. Es algo que Gadamer recibió de su lectura de Kierkegaard, la cual lo marcó de una manera definitiva. Es como la salida a algo existencial, a algo concreto y vivo. Dice en su artículo "La misión de la filosofía", también de 1983:

> Soy ciertamente consciente, y esto empezó muy pronto, cuando leí a Kierkegaard y entonces me apropié del Hegel más vivo, de que pertenezco a fin de cuentas a la gran línea de críticos del idealismo que precisamente en nuestra juventud hicieron suya la empresa de Kierkegaard bajo el nombre de filosofía existencialista. Tampoco me hago la ilusión de haber sabido recibir plenamente los impulsos procedentes de Heidegger, ¿quién ha sabido hacerlo? No obstante, me sigue pareciendo cierto que la lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra en el Otro, y que la estancia más acogedora de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía.[18]

Encontramos, pues, como ya había dicho un poco antes el propio Gadamer, que es el otro, el que se presenta en el diálogo, el que me saca del idealismo, y me lleva a cierto realismo en el que las cosas se dan, al modo como en un litigio forense la cosa era la *causa* (del derecho romano), hacia la cual aludían las dos partes, a la cual se referían los interlocutores. En realidad es el diálogo el que aporta la referencia, el que saca del solo sentido, y de esa forma apunta a un mundo. Y como Gadamer fomentó grandemente el diálogo en la hermenéutica, su hermenéutica es una de las más ontológicas, y en ese sentido es un crítico del idealismo.

Inclusive Gadamer tiene —lo que podemos decir que es lo máximo que se podía pedir de él— una crítica de Heidegger. Como

---

[18] H-G Gadamer, "La misión de la filosofía", en *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, p. 156.

es sabido, una de las mayores críticas de Heidegger a la metafísica occidental es la acusación de ser una ontoteología, esto es, poner, como había hecho Aristóteles, a uno de los entes, a Dios, como el ser en cuanto tal. Pues bien, en un artículo de 1987, intitulado "Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo", Gadamer dice:

> Aunque siendo jóvenes Heidegger nos convenciera de que en Aristóteles las problemáticas del ente supremo y del ser como tal se encontraban indisolublemente unidas, con lo cual había que plantear la metafísica como una ontoteología, muy pronto me vi ante dificultades. Me había convertido en un filólogo de las lenguas clásicas, con lo cual la interpretación que Heidegger hacía de Platón no acababa de convencerme.[19]

No hay en Aristóteles pura ontoteología, porque, como muestra Gadamer, recoge también el uso vulgar del término "ser", el cual no está vinculado al ente supremo. Y, además, ya el propio Aristóteles decía que "el ente se dice de muchas maneras". Pero, asimismo, en contra de la crítica de Derrida, Gadamer sabe ver y hacer ver que Aristóteles no tiene un ser de pura *presencia*, ni mucho menos de pura *presencia ante la conciencia*, sino un ser que es también futuro y esperanza, ya que éstos se dan en el diálogo, puesto que el pensamiento aristotélico tiene una parte eminentemente dialógica. Es lo que se da en la conversación; por ello puede decirse que el ser como mera presencia no se da en la conversación:

> Se trata de un logocentrismo falso, es una metafísica de la 'présence' lo que distorsiona aquí el punto de partida de Derrida en cuanto a la teoría del signo. Lo que caracteriza precisamente a la conversación es que no es en el 'vouloir-dire' que pretende ser la palabra sino en aquello que se pretende expresar por encima de todas las palabras encontradas o buscadas donde se encuentra la esencia del comprender y de la comunicación.[20]

Por eso al término derridiano de la deconstrucción, Gadamer opone el término heideggeriano de la destrucción:

---

[19] H-G, Gadamer, "Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo", en *El giro hermenéutico*, pp. 58-59.

[20] *Ibidem*, p. 61.

> A este respecto me parece totalmente decisivo el hecho de que el concepto de 'destrucción', que el joven Heidegger nos transmitía como ese nuevo gran mensaje, nunca implicase para quien tuviera realmente oído para la lengua alemana de la época el sentido negativo que le es propio en otras lenguas. Para nosotros, destrucción equivale a desmontaje, desmontaje de aquello que sirve de ocultamiento.[21]

Además, Gadamer cree que podemos decir que el propio Aristóteles fue muy atento a la diferencia, y no se le puede acusar de un pensamiento de la identidad ni del rechazo de la diferencia; lo que hizo, precisamente en el libro V de la *Metafísica*, fue distinguir, distinguir un sinnúmero de significados diferentes de ciertos términos fundamentales (todo un catálogo de ellos, en lo que suele considerarse como el primer diccionario filosófico de la historia).

Pero el origen de todo esto radica en la filosofía del lenguaje. Derrida opone la escritura al lenguaje hablado, al *logos*, y por ello Gadamer dice:

> Entiendo que con el concepto de la 'écriture' se pretenda volver a un momento anterior a toda falsa univocidad o multiplicidad de interpretaciones. En la tradición esto equivale al 'verbum interius', la palabra que todavía no está integrada en las diversas lenguas y sus correspondientes potenciales de expresión. Me parece necesario desligar, tal como yo mismo he intentado hacer, el concepto de palabra de su sentido gramatical.[22]

En esto consiste la gramatología de Derrida, pero también para hacer esto se necesita la hermenéutica, porque es lo que hace ir más allá de lo "presente". Y la escritura también es algo que "está ahí", que pertenece al orden de lo presente. Mas la hermenéutica, con la dialogicidad, es la que la saca de lo meramente presente y abre la posibilidad de algo diferente, de algo futuro. Además, la escritura es para ser leída, y hay siempre una lectura "en voz alta", que la regresa al habla, al *logos*. La misma gramatología no se escapa del logocentrismo. Dice Gadamer:

> Partiendo de Heidegger, Derrida tomó en cierto sentido el mismo camino que yo. Sin embargo, me da la impresión de que

21 *Ibidem*, p. 66.
22 *Ibidem*, pp. 69-70.

> lo enmascaró al hacer depender, de forma ontológicamente no aclarada, la contemplación del lenguaje del punto de partida semántico. La hermenéutica retiene una experiencia, no es un método para averiguar un sentido 'verdadero', como si este pudiera llegar a alcanzarse. Esto es lo que me interesa cuando me enfrento a Derrida. La diferencia está en la identidad, pues en caso contrario la identidad no sería identidad. El pensar contiene dilación y distanciamiento, pues en caso contrario el pensar no sería pensar.[23]

Así, a pesar del respeto que le suscita la diferencia y la diferición del sentido definitivo, Gadamer acepta la posibilidad de asegurar la identidad, y con ello un sentido definido y consistente.

Conclusión

Hemos visto a Gadamer defender la posibilidad de la metafísica, sobre todo como ontología fundamental. Lo hace a pesar de que su maestro, Heidegger, había declarado cerrado ese camino y había buscado la voz del ser en la poesía. Gadamer cree que, a través del lenguaje, pero en su forma de conversación, puede recuperarse esa posibilidad de hacer metafísica, de oír la voz del ser, pero en el murmullo del lenguaje mismo. Así lo defiende contra Derrida, que quiere resaltar la escritura sobre el habla. Aceptándole incluso algunas críticas de la lingüisticidad, que difiere el sentido, y a pesar de que nunca puede agotarse como "el verdadero sentido", Gadamer cree que se puede llegar a tocarlo, a vislumbrarlo: lo suficiente como para seguir con la pregunta por las cosas, en lo que consiste la metafísica misma.

[23] *Ibidem*, p. 71.

ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA EN ALGUNOS TEXTOS DE GADAMER

*Tomás Enrique Almorín**

La hipótesis que estructura este ensayo es que en la filosofía de Gadamer se pueden distinguir dos niveles de discurso en torno al ser; el primero específicamente ontológico y el segundo propiamente metafísico. Ambos niveles se entrecruzan, pero el segundo se acentúa en textos posteriores a Verdad y método.
Que la última filosofía de Gadamer exprese la dimensión metafísica del filosofar no quiere decir que se subsuma ese pensamiento en una ontoteología que él mismo critica. Lo que se quiere mostrar a lo largo del trabajo es que hay elementos suficientes que nos permiten hablar legítimamente de una metafísica hermenéutica sin que esto sea una mala interpretación de Gadamer, sino el intento de mostrar que es posible una metafísica hermenéutica y que Gadamer ofrece muchos elementos y recursos para sustentarla.

Introducción

En 1996 escribí una ponencia[1] en la que recuperaba mucho de los elementos de la ontología que Gadamer esbozó en su texto *Verdad y método.*[2] En aquel texto decía yo que el planteo ontológico hermenéutico deriva de considerar la condición histórico-finita del ser humano en el mundo, y de la configuración lingüística de esa misma condición. También me di cuenta —al escribir aquel trabajo— de que lejos de ser Gadamer un posmodernista anclado en un discur-

* Escuela de Filosofia, Universidad Intercontinental.

[1] Ponencia presentada en el *I Encuentro Internacional de Investigaciones en Hermenéutica.* Septiembre 25 de 1996, Universidad Intercontinental, México, D.F. Publicada en *Intersticios.* Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental. Año 3, núm. 6, 1997, pp. 29-40.

[2] H-G Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993.

so deconstruccionista al estilo Derrida, o en el tema tan socorrido del fin de la historia y de la metafísica, ya desde su obra de 1960 se empeñaba en una renovación del discurso filosófico en su sentido más pleno, es decir, en cuanto ese discurso pretende dar cuenta de la experiencia humana en su totalidad y, por lo tanto, es de por sí un discurso trascendental.[3]

Desde mi lectura de la obra gadameriana, creo que nuestro filósofo se esfuerza por dar cuenta de las exigencias del discurso filosófico en el mundo contemporáneo posmoderno. En este trabajo procuraré mostrar esos esfuerzos, y cómo la metafísica tiene una nueva vigencia en las reflexiones hermenéuticas de Gadamer. Para esto, recupero las ideas centrales de mi trabajo del '96, a las cuales le añado las últimas lecturas de otros trabajos más recientes del filósofo de Heidelberg.

La hipótesis que estructura este ensayo es que en la filosofía de Gadamer se distinguen dos niveles de discurso en torno al ser; el primero específicamente *ontológico* y el segundo propiamente *metafísico*. Ambos niveles se entrecruzan, pero me parece que el segundo se acentúa en textos posteriores a *Verdad y método*. Además, el hecho de que vea yo en la última filosofía de Gadamer una metafísica, no quiere decir que subsuma ese pensamiento en una *ontoteología* que él mismo critica. A lo largo del trabajo quiero mostrar que hay elementos suficientes que nos permiten hablar legítimamente de una *metafísica hermenéutica* sin que esto sea una *contradictio in terminis* o una mala interpretación de Gadamer. Mi modesto punto de vista es que es posible una metafísica hermenéutica, y que Gadamer ofrece muchos elementos y recursos para sustentarla.

La ontología hermenéutica de Gadamer en su obra hasta 1960

Historicidad y lingüisticidad de la comprensión: bases de la ontología hermenéutica de Gadamer

A decir del propio Gadamer, el mayor rendimiento de la filosofía hermenéutica diseñada por él es una ontología que responde a las principales tesis sustentadas en ella en torno al lenguaje, la historicidad de la comprensión, la finitud del *Dasein* humano, tesis

[3] Vid. *Idem*, pp. 11-12.

que implican conceptos como "diálogo", "interpretación", "tradición", "prejuicio", "precomprensión" y "participación", por mencionar algunos de los más recurrentes y que intervienen en la ontología hermenéutica de Gadamer de la siguiente manera:

En relación con la ontología, la filosofía gadameriana relaciona el ser con el lenguaje y con la historicidad de la comprensión del ser. Esto significa que el mundo es una perspectiva dada en el lenguaje y que las acepciones del mundo que se articulan lingüísticamente son históricas —es decir, que están condicionadas—, teniendo su condicionamiento el carácter de un límite insuperable aun cuando haya conciencia del mismo; pero constituyendo también la posibilidad de la comprensión, pues el lenguaje conserva la vida histórica[4] en la cual nos desenvolvemos. Estas consideraciones de la comprensión lingüística del mundo nos remiten al resultado hermenéutico de la comprensión del ser: la movilidad de esa comprensión, lo cual significa que objeto y sujeto pertenecen a la misma movilidad histórica, es decir, que comparten el mismo modo de ser.[5]

Entonces, la conciencia histórica es eminentemente hermenéutica, lo cual implica que en ella operan tanto la tradición que adviene sobre el intérprete, como la vinculación del intérprete con su propia situación, desde la cual encuentra la tradición. Estos dos momentos, sintetizados en la conciencia histórica, hacen que la "totalidad hermenéutica" que el hombre es, sea siempre parcial. En otras palabras la interpretación, esto es la asunción de la tradición, debe comenzar por algún lado que nunca es arbitrario, sino condición de la conciencia histórico-hermenéutica. En realidad, según Gadamer, nunca se trata de un verdadero comienzo; la situación interpretativa es pre-juiciosa, siempre hay algo dado desde lo cual habla la tradición y siempre se trata de una interpretación parcial de la tradición, porque se trata de un hecho histórico.

Ahora bien, el análisis de la estructura histórico-finita y lingüística de la experiencia humana en el mundo, nos lleva al centro de la ontología hermenéutica. La estructura hermenéutica de nuestra condición implica la movilidad de la comprensión del ser y esa movilidad de la comprensión del ser es la estructura funda-

---

[4] Hay que considerar, dice Gadamer, "... hasta qué punto el pasado más lejano sigue vinculándose al sentimiento del presente, ya que la lengua ha pasado por las sensaciones de las generaciones anteriores y ha conservado en sí el hálito de aquéllas". *Ibidem*, p. 529.

[5] *Ibidem*, p. 625.

mental de la historicidad: ser histórico significa comprender el ser desde la finitud y, por tanto, desde la parcialidad y eventualidad de nuestra condición. En esto reside la temporalidad del ser. De aquí que la comprensión del ser se dé en la forma del acontecer, del evento, del encuentro, tres términos centrales de la ontología hermenéutica.

La ontología del lenguaje de las cosas

Una conclusión sobre la ontología elaborada por Gadamer hasta 1960 es que la temporalidad del ser excluye la ontología de "lo dado", reivindicando la dignidad de la cosa en su aparecer lingüístico.

En la conferencia "La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas", que es un texto del mismo año de publicación de *Verdad y método*,[6] Gadamer expone algunas ideas que complementan las tesis de esta última obra. Al reflexionar sobre las expresiones "la naturaleza de la cosa" y "el lenguaje de las cosas", el filósofo alemán hace notar en primer lugar que ambas expresiones rechazan de entrada la arbitrariedad en el trato con las cosas; arbitrariedad de suposiciones y juicios caprichosos, o de empecinamientos en opiniones meramente personales.[7] Enseguida hace notar que el término "cosa" se define por su oposición al de "persona", oposición que se define por la superioridad de ésta sobre aquélla; mientras que la persona es estimable por su propio ser, la cosa está ahí para utilizarse, es decir, está a nuestra disposición; pero al considerar la noción de "cosa" dentro de la frase "naturaleza de la cosa", se pone de manifiesto que por mucho que la cosa esté a nuestra disposición, por su propia naturaleza es capaz de oponer una resistencia a su uso incorrecto, o también puede imponer un determinado cauce al comportamiento, de modo que la preeminencia se invierte: la cosa es la que impone su ser frente a la acción de las personas; es un dato frente al cual habrá que someterse muchas veces.

Otra connotación de la "cosa" es la que traduce el significado latino de *causa*, esto es, asunto discutido o que se negocia, por lo que la expresión "naturaleza de la cosa" adquiere un sentido

---

[6] Conferencia pronunciada en Munich (1960) durante el *VI Congreso Alemán de Filosofía,* cuya traducción castellana aparece en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 71-80.

[7] *Ibidem*, p. 71.

jurídico. Este sentido no designa algo disputado entre dos partes, sino los límites que pone al libre albedrío la ley y su interpretación por parte del legislador. Así, la naturaleza de la cosa invoca jurídicamente un límite a la libertad humana, algo que debe respetarse.

Por su parte, la expresión "el lenguaje de las cosas" denota también un límite, esta vez al cálculo y la manipulación que no consideran a las cosas en su propio ser, que a la vez exige el respeto a la consistencia propia de las cosas que pueden ser lo que son.

Según Gadamer, el sentido de las dos expresiones es el que alimenta los intentos filosóficos por superar la arbitrariedad humana frente a las cosas y restituir éstas en su ser en sí; intentos que van de Kant a Husserl, Scheler, Hartmann, Krüger y Löwith. Sin embargo, todos esos intentos adolecen de una actitud que opone de manera acrítica un simple objetivismo al subjetivismo reinante de aquellos años, ante lo cual Gadamer se pregunta si no será que la metafísica clásica mantiene su superioridad frente a los esfuerzos modernos:

> Hay que preguntar —dice Gadamer— ante esta situación si el lema de la "naturaleza de la cosa" no es una consigna problemática y si la metafísica clásica no demuestra una verdadera superioridad sobre todos esos intentos y no propone una tarea todavía válida. Creo que la superioridad de la metafísica clásica consiste en estar *a priori* más allá del dualismo entre subjetividad y voluntad por un lado, y el objeto y ser en sí por otro, pensándolos como la correspondencia previa de lo uno y lo otro.[8]

Como intentaré mostrar en lo que sigue, Gadamer no ha abandonado la estela de la metafísica —que él llama clásica— al elaborar su ontología hermenéutica. Aunque él mismo se afirma como continuador de la intuición heideggeriana sobre el ser, también reconoce haberse apartado de su maestro en varios puntos, uno de los cuales es el intento siempre fracasado del filósofo de la Selva Negra por superar el lenguaje de la metafísica, algo que para Gadamer es imposible.[9] En realidad, me parece que Gadamer no abandona en ningún momento lo que él llama "metafísica

[8] *Ibidem*, p. 75.

[9] Vid. "Fenomenología, hermenéutica y metafísica" (1983), en *El giro hermenéutico*, Barcelona, Cátedra, 1998, p. 34.

clásica"; lo que intenta desde el marco hermenéutico es asentarla en la condición humana, esto es, en la finitud y la historicidad, para lo cual será el lenguaje el punto de reunión, o como él lo llama "centro especulativo".

La metafísica clásica, dice Gadamer, descansa sobre el presupuesto de la adecuación entre conocimiento y cosa, pero su deficiencia es que ese presupuesto es de carácter teológico, esto es, que tal coincidencia está garantizada por el Creador de alma y cosas; ambas son creadas en correspondencia la una con la otra. El problema filosófico es que desde este lado no se puede aceptar tal fundamentación ni, mucho menos, recurrir a las formas secularizadas de la misma, lo que hoy se llama despectivamente "metafísica", reconocibles en el idealismo y en las filosofías de la mediación entre finito-infinito, como en Descartes. Ahora bien, esto no significa que se tenga que clausurar el presupuesto de la co-respondencia; ésta es una tarea vigente de la metafísica, aunque "no se puede resolver ya como metafísica, es decir, recurriendo al intelecto infinito". La pregunta es: "¿Se da una fundamentación de dicha correspondencia que no se evada a la infinitud de un espíritu divino y pueda sin embargo explicar la correspondencia ilimitada entre el alma y el ser?".[10] La respuesta de Gadamer es positiva, y la cifra en el lenguaje.

Que el lenguaje sea el "centro especulativo" donde se dan cita el sujeto humano y el ser, o donde tiene lugar la comprensión del ser, no significa en ningún sentido que el lenguaje sea el ser, como lo aclara en el texto ya citado de *El giro hermenéutico*. En la conferencia de 1960, se pregunta si estas afirmaciones no significan que en definitiva el lenguaje es el "lenguaje de las cosas". Esta posibilidad es la que explota la ontología hermenéutica y la *universalidad del fenómeno hermenéutico*. Todavía en el texto que se viene citando, el filósofo de Heidelberg considera la más fundamental potencialidad del lenguaje no en su formalidad instrumental, sino en la posibilidad que las cosas *tienen* por sí de venir a *ser* lenguaje. En esto consiste, tal vez, la correspondencia original entre conocimiento y ser. "¿No es el lenguaje, más que lenguaje del hombre, lenguaje de las cosas?",[11] pregunta el pensador. Desde su perspectiva, el ser de las cosas aparece en su lingüisticidad, que es la "idealidad de su mención". Según Gadamer, esta intuición es

[10] H-G Gadamer, "La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas", pp. 75-76.

[11] *Ibidem*, p. 77.

la que guió originalmente a la metafísica clásica, aunque posteriormente pasó a quedar oculta tras el convencionalismo en que deriva el lenguaje. Esto significa que no hay prioridad de la cosa sobre el espíritu, ni de éste sobre las cosas, sino que lo realmente prioritario es la correspondencia misma "que encuentra su concreción en la experiencia lingüística del mundo".[12] Esta intuición fundamental será desarrollada por Gadamer en textos de los años '80 y '90, como más adelante se reporta.

Hay que decir además que Gadamer ve en la lingüisticidad la mediación entre finito e infinito adecuada a la finitud humana, y que el lenguaje de las cosas encontrará su máximo en la palabra poética y en la frase filosófica; es ahí donde las cosas realmente hablan o donde habla el ser.

La ontología de la pertenencia y la estructura de la precomprensión

La crítica gadameriana se dirige contra el supuesto de un "en sí" preexistente a la comprensión que se da en el lenguaje. En realidad, según la propuesta hermenéutica de nuestro autor, ningún constitutivo del mundo es un "en sí". Lo que *es* está mediado por la conciencia que siempre es lingüística, y lo que accede al lenguaje en la palabra no es anterior, sino que en el lenguaje recibe su determinación propia. A la inversa, la conciencia hermenéutica no parte de un sujeto "para sí" que convierte todo en objeto.

En *Verdad y método* se amplían estas ideas y también el recurso a la metafísica clásica. Uno de esos recursos es la noción de *pertenencia*.

Gadamer se remonta a la metafísica antigua y medieval para rescatar ese concepto. Dice: "en la metafísica la pertenencia se refiere a la relación trascendental entre el ser y la verdad, que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo, no prioritariamente como un comportamiento del sujeto".[13] Según él, los pensadores griegos no intentaron fundamentar la objetividad a partir de la subjetividad y en función de ella; al contrario, el pensamiento se consideraba como un momento del ser mismo. En el pensamiento antiguo "no se hace mención de ningún espíritu sin mundo, con certidumbre de sí mismo y que tuviera que hallar el camino hacia el ser del mundo, sino que ambas cosas van

[12] *Ibidem*, p. 78.
[13] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 549.

originariamente juntas. Lo primario es la relación".[14] En este sentido, la dialéctica no era para los griegos un movimiento del pensamiento, "sino el movimiento de la cosa misma que aquél percibe":[15] "el hacer de la cosa misma".

En la ontología hermenéutica lo original no es el yo pensante ni el mundo pensado; lo original es el yo-mundo, en donde no hay antelación de ninguno de los relacionados, sino una original relación cuyo centro es el lenguaje. Y no se trata, entonces, de que el lenguaje suplante al ser, o de que éste se reduzca a aquél, sino que significa que el lenguaje es el modo de aparecer del ser como relación. El lenguaje es un centro en el que se reúnen yo y mundo, "en el que ambos aparecen en su unidad originaria".[16] Por esto, el núcleo de la comprensión del ser no es ni el sujeto ni el objeto, ni el ser de la metafísica, sino el lenguaje.

Otra consideración ontológica expuesta en *Verdad y método* es que desde la consideración de la relación original yo-mundo, la ontología hermenéutica presupone la pre-comprensión del ser como dato originario. Así, el conocimiento no puede concebirse como un acto violento del sujeto contra el objeto, sino como algo dado en la relación originaria, en donde eso "dado" es una "referencia natural del espíritu humano a la naturaleza de las cosas".[17] Dada la precomprensión como dato original del comprender y como momento originario del ser, se entiende que la circunstancia del "estar-ahí", "pone el ser" de un determinado modo que no es ni auto-reflejante ni auto-reflexionante; es decir, que ese "poner el ser" no puede nunca ser arbitrario, porque el mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente tiene como referencia no un punto particularizado como el de las ciencias, sino la relación total del hombre con él. Ese mundo no es objetivo (no se está frente a él), no está dado a la experiencia, sino que es un todo abarcante. Así, "cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas".[18]

---

[14] *Ibidem*, p. 550.
[15] *Ibidem*, p. 551.
[16] *Ibidem*, p. 567.
[17] *Ibidem*, p. 550.
[18] *Ibidem*, p. 552.

El ser como acontecimiento

Ahora bien, la pertenencia no significa la referencia teleológica del espíritu a la estructura esencial de los entes, ni significa un conocimiento progresivo de lo que es. Se trata más bien de un acontecer que se realiza en el modo lingüístico, como una conversación que tiene lugar entre la tradición y el intérprete, en la cual la conciencia del intérprete no es dueña de lo que accede a ella como palabra de la tradición. De esta forma, la comprensión es el acontecer del ser como *Ereignis*: "el evento en que la cosa se da como algo (*als etwas*)"[19] desde la apropiación de la tradición. Éste es el acontecer del ser en donde "no hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo".[20] Entonces, el acontecer del ser designa la posibilidad de expresar de diversas maneras la misma cosa, lo cual, sin duda, está implicado por la historicidad de la comprensión del ser, ya que por ser histórica, cada apropiación de la tradición es distinta de las otras; pero "no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un <aspecto> de la misma cosa".[21] Por otra parte, esta afirmación no implica ningún eclecticismo (como el de Dilthey, por ejemplo), porque si por un lado se asume la irreductibilidad de los diversos mundos históricos, por el otro se afirma que en esa diversidad se representa un mundo humano que se abre desde el aquí concreto del hablante a los otros. No se conciben, por tanto, mundos cerrados inconmensurables.

La ontología de la representación

Por otro lado, si el acontecer del ser en la comprensión es siempre lingüístico —y en este sentido cabe entender que el ser es lenguaje—, esto significa, a su vez, que el ser se representa en el lenguaje. Representarse, dice Gadamer,[22] no es ser distinto de sí mismo; representarse es representarse a sí mismo, hacerse patente en su ser. En esto consiste la comprensión que se da en el lenguaje,

---

[19] Heidegger, en Vattimo, *op. cit.*, p. 105.
[20] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 553.
[21] *Ibidem*, p. 565.
[22] *Ibidem*, p. 581.

no en una copia de lo real, no en la creación de un mundo paralelo. El lenguaje no copia lo que es, sino que lo expresa. El lenguaje deviene así en centro especulativo del ser en donde el ser acontece, y esto es la comprensión. De este modo, la especulación y la teoría no son, desde el punto de vista hermenéutico, la apropiación o copia de lo que es. La especulación (filosófica) es más el intento del pensamiento de autocancelarse en el concepto. En el pensamiento especulativo no hay demostración ni predicación de una cosa sobre otra. Si bien es cierto que el pensamiento necesita exponerse y lo hace a la manera de una predicación sobre algo, como desde fuera de la cosa predicada, en realidad —dice Gadamer— al final el pensamiento se mostrará a sí mismo como reflexión de la cosa sobre sí misma. En el pensamiento especulativo es la cosa misma lo que se demuestra al expresarse y exponerse así.[23] Éste es el movimiento especulativo que intenta captar la comprensión, el lenguaje, el hablante: el hacer de la cosa misma. "Partimos —dice Gadamer— de la base de que en la acepción lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante".[24]

En la elaboración hermenéutica de la experiencia humana hay, pues, un esfuerzo del pensamiento de "ser negativo para sí mismo", de "autocancelamiento", de modo que la cosa (todo aquello que puede comprenderse) gane su propia validez.

Las cuestiones de la "pertenencia al ser" y del "hacer de la cosa misma" no quieren expresar una simbiosis amorfa entre ser y pensamiento, o ser y lenguaje, o conciencia y mundo. La totalidad del lenguaje establece una distancia y una objetividad respecto al mundo; pero nunca en el sentido de hacer de las cosas algo disponible o calculable. Porque en la experiencia hermenéutica el ser no se calcula o se controla, sino que acontece; se trata del hacer de la cosa misma, en donde no hay —y no puede haber— un hacer externo a la cosa. En este sentido, comprender significa padecer; y pensar significa que en la consecuencia del pensamiento las cosas se conviertan ante uno en su contrario (dialéctica); es decir que las cosas se hacen valer en la entrega al pensar consecuente, que descarta, en muchos casos, las ideas reinantes que parecían sensatas y plausibles. Es el ejemplo clásico de la parte deconstruc-

---

[23] *Vid. Ibidem*, p. 560.

[24] *Ibidem*, p. 546.

cionista de la dialéctica socrático-platónica, que muestra lo inadecuado de las opiniones (*doxa*) preparando así el camino de la verdad.[25] Pensar, por tanto, no significa entrar arbitrariamente con peticiones de principio en la necesidad inmanente del pensamiento; "pensar quiere decir precisamente desarrollar una cosa en su propia consecuencia"; y conocer no puede significar el ejercicio de una acción ajena a las cosas, una violencia. El verdadero método de conocimiento sería el hacer de la cosa misma.[26]

La comprensión del ser es, pues, el acontecer del ser. Porque no se trata de la acción del sujeto sobre las cosas, sino de la acción de las cosas mismas; no es el sujeto cognoscente el que busca su objeto y extrae de él algo como "genuino"; lo auténticamente genuino es el acaecer en que entran en juego la tradición y los condicionamientos históricos del que comprende, abriéndose así nuevas posibilidades de sentido.

Hasta aquí la exposición ontológica de Gadamer en sus textos de 1960. Como puede apreciarse, Gadamer no abandona el lenguaje de la metafísica, sino que lo reconstruye, tratando de reconducirlo a su expresividad original, opacada por la conversión del lenguaje en instrumento formal, lo cual lo ha alejado de su *ser* que es el de ser "centro especulativo del ser". En textos más recientes, Gadamer ha reflexionado sobre ese *ser del lenguaje*. En esos textos hay muchas referencias a la metafísica que amplían sus reflexiones de los años '60. Paso ahora a una breve consideración de esos textos.

Elementos para una metafísica hermenéutica en algunos textos de Gadamer posteriores a *Verdad y método*

Si bien las tesis ontológicas de Gadamer referidas en sus trabajos publicados hacia 1960 no rechazan la metafísica que él llama *clásica*, sino que, por el contrario, la tiene muy en cuenta y parte de ella para su propia reflexión, también es cierto que no acaba de quedar clara su posición respecto de ella. Esto se debe principalmente, según creo, a su deuda conscientemente asumida con relación a Heidegger y su "ontología de la facticidad", de donde

---

[25] La deconstrucción es característica propia del pensamiento filosófico, cualquiera que sea su signo. Sin embargo, creo que la otra parte del filosofar, tan esencial como la primera, es la construcción.

[26] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 555.

deriva una ontología de la inmanencia que el pensamiento posmoderno ha llevado al límite del nihilismo. Por mi parte, no creo que Gadamer sea un posmodernista ni, mucho menos, un nihilista; pero tampoco me queda muy claro, en su exposición de la ontología hermenéutica, si finalmente se decide por una metafísica *clásica*. Su intento es retomarla y ajustarla a la condición histórica y finita del *Dasein* humano, sin que esto merme la apertura hacia lo que escapa a la experiencia fáctica. Esto sí me parece claro; pero al mismo tiempo Gadamer no acaba de llegar a esta afirmación. No obstante, en textos posteriores a *Verdad y método,* se aproxima con menos prejuicios a la metafísica y su lenguaje, con más libertad y con menos temor a ser tachado de "metafísico", en la acepción que en la filosofía contemporánea tiene este adjetivo, superando definitivamente la tutela del pensamiento heideggeriano.

Los textos que consideraré para este apartado se relacionan con el tema de la metafísica, tal como la ve Gadamer después de *Verdad y método*, y con el lenguaje, que continúa siendo el hilo conductor de su filosofía hermenéutica y de la ontología que de ella deriva. A lo largo de los muchos años en que Gadamer ha continuado su producción, me parece que ambos temas son el suelo más firme de su pensamiento. Más aún, como lo ha mostrado desde sus primeros trabajos, ambos ámbitos se corresponden, uno conduce al otro como puede observarse en los textos que a continuación se comentan.

Aludiré a la cuestión de la metafísica y de su lenguaje, según se expone en los textos siguientes, todos contenidos en *El giro hermenéutico*, de reciente aparición en castellano:

- "Fenomenología, hermenéutica y metafísica" (1983)[27]
- "Deconstrucción y hermenéutica" (1988)[28]
- "Historicidad y verdad" (1991)[29]
- "Tras las huellas de la hermenéutica" (1994)[30]

Otra forma de acercarse al mismo problema sería el análisis de la relación del lenguaje con el ser, siguiendo las reflexiones de

---

[27] H-G Gadamer, *El giro hermenéutico*, pp. 27-38.

[28] *Ibidem*,. pp. 73-84.

[29] *Ibid*em, pp. 197-209.

[30] *Ibid*em, pp. 85-115

textos como "Acerca de la verdad de la palabra" (1971),[31] "La fuerza expresiva del lenguaje" (1979)[32] y "Los límites del lenguaje" (1985).[33] Sin embargo, debido a los límites de este trabajo, sólo puedo señalarlos como otra vena de interpretación acerca de la relación entre el ser y el lenguaje en el contexto de una metafísica hermenéutica.

Fenomenología, hermenéutica y metafísica

En primer lugar considero el texto "Fenomenología, hermenéutica y metafísica", ya referido. En este trabajo, como en los siguientes que hilan este comentario, creo ver una defensa de la metafísica en el sentido de que ella no se reduce a la tan traída y llevada "ontoteología", según el dictamen de Heidegger.

El texto "Fenomenología, hermenéutica y metafísica" cierra con una oración que cifra la tesis sustentada en él: "La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo".[34] Esta afirmación final surge de la crítica a la fenomenología husserliana, y a la concepción ontológica de Heidegger, mostrando cómo la hermenéutica aprovecha estos discursos para obtener las últimas consecuencias del filosofar.

La crítica de Gadamer a la fenomenología de Husserl es que ésta aparece demasiado dogmática al querer fundamentar apriorísticamente la experiencia. Un ejemplo de esto es la noción de "percepción pura", que es más una construcción límite explicativa que la efectiva descripción de experiencia "en las cosas mismas". Y esto es contrario al propio planteo de la fenomenología.

El resultado aporético de la fenomenología deriva, según Gadamer, del propio proceso de autoconstitución de la conciencia, que es necesariamente autorreferencial, de tal forma que se enreda en sus propios presupuestos resultando de ello una dogmática apriorística.

¿Qué le faltó a la fenomenología? La dimensión temporal del *ser*. Dimensión que Heidegger supo intuir y re-construir a partir

[31] H-G Gadamer, *Arte y verdad de la palabra,* Barcelona, Paidós, 1998, pp. 15-48.
[32] H-G Gadamer, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, pp. 133-144.
[33] H-G Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, pp. 131-150.
[34] H-G Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 37.

de las ideas expuestas por Aristóteles en su retórica y en su ética. Lo que ahí captó el joven Heidegger, nos dice su discípulo, fue que la conciencia no existe como conciencia "verdadera", ni el sujeto como substancia (o como "subjetividad" en sí), y que no hay ningún *ego trascendental*. Todo esto deriva de considerar el ser desde el horizonte del tiempo, rompiéndose entonces la noción de ser como pura presencia ante una conciencia, desde la cual la finitud e historicidad del *ser* humano son vistas como pura deficiencia que declina ante el genuino *ser* que es "presencia pura", "ser eterno".

Desde esta noción griega del *ser* surge el relativismo, al darse cuenta la conciencia de que es "conciencia histórica". Este punto es el centro, justamente, de la "hermenéutica de la facticidad" emprendida por Heidegger. Se trata de la comprensión del propio ser en cuanto finito y en-el-mundo. Así, dice Gadamer, el mal planteado problema principal de la metafísica que era: "'logos' no es más que desvelar lo presente, 'ser' no (es) más que el más elevado o más inferior presente y el pensar presente",[35] se replantea a partir de Heidegger.

A partir de todo esto, Gadamer ve en el pensamiento heideggeriano "un nuevo camino hacia la metafísica", el cual tiene como guía al *lenguaje*, ya que por éste el mundo aparece, es decir, se hace claro y distinto. Esto es algo que valora Gadamer para su propia filosofía hermenéutica; pero, a diferencia de Heidegger, no intenta evadir el lenguaje de la metafísica. Para Gadamer este intento es un imposible.[36] En lo que sí coincide con Heidegger es en su intención *deconstructiva* o *destructiva* respecto del lenguaje. La *destrucción* no es aniquilación sino *desmontaje*; es re-descubrimiento de lo original que subyace a la pura repetición, misma que ha hecho de aquello original una respuesta prefabricada que ya no mienta al ser. Para Gadamer el lenguaje no es objeto fijado, sino que "en tanto lenguaje verdadero no resulta superable de aquello que dice, de aquello sobre lo cual dice algo, de aquel a quien habla y de aquello a lo que responde".[37] A este respecto, Gadamer recuerda lo que ha expuesto en los textos anteriores: que el lenguaje es fundamentalmente relación, cuya forma original es la conversación que significa medirse con lo otro, surgiendo entonces

---

[35] *Ibidem*, p. 33.
[36] *Vid., Ibidem*, p. 34.
[37] *Idem.*

"la cosa misma", la cual funda la realidad del lenguaje, digamos su verdad.

Gadamer observa que estamos en la época de la ciencia, en la que como nunca en la historia se han separado radicalmente ciencia, arte y religión. Pero se pregunta si el hecho de estar en la época de la ciencia significa que ha llegado el fin de la metafísica, del arte y de la religión. Su respuesta se abre a lo posible que es tal en cuanto sigamos preguntando; la apertura del preguntar hace posible incluso la metafísica. Contra la interpretación heideggeriana, Gadamer propone la tesis de que tal vez la metafísica no sea, ni siquiera en Aristóteles, la ontoteología que busca averiguar en el ser supremo lo que es *ser*. La metafísica para él es más bien la apertura que sin fin y siempre presente (como el tiempo) abarca nuestro preguntar, decir y anhelar,[38] y esto significa el anhelo nunca completo de ser presente a sí mismo, de estar siempre despierto en la claridad. Este "despertar" es lo que puede significar *ser*. Y aquí Gadamer supera sin ambages y sin contradicción la hermenéutica de la facticidad y la mera ontología del presente. El *ser* que "está ahí", dice, no es solamente "objetividad" y "conciencia de sí", sino también "despertar" en el "mundea" de cada mañana; es preguntar más allá de todo presente hacia lo posible; buscar palabras para lo que no se puede decir. La "respuesta" a todo esto, nos dice Gadamer, es "la esperanza que todavía no está colmada y no llena de esperanza".[39] Pensar, entonces, es intentar la superación de lo que no se puede decir y es, sin embargo, anhelado con esperanza. En esto consisten la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica.

La metafísica no es logocentrismo. Una discusión con Derrida

Otro texto donde Gadamer expone la relación que su hermenéutica establece con la metafísica y su lenguaje es "Deconstrucción y hermenéutica" de 1988, en el cual discute con Derrida. Gadamer nos dice en esas páginas que no se siente en ningún sentido atrapado en la metafísica entendida como ontoteología o como la pregunta por el ser supremo, la cual indudablemente, a través del cristianismo, se convirtió en el discurso dominante de occidente. Para Gadamer, la universalidad de la experiencia her-

---

[38] *Vid., Ibid*em, p. 36,

[39] *Ibidem*, p. 37.

menéutica se funda, no en la esencialidad del *existir* (en-cada-caso-mío), sino en la conversación que siempre puede acontecer en la relación con el otro; es el *estar-con* el que funda la existencia y no a la inversa, siendo la conversación, además, una experiencia de limitación desde la cual surge la auto-conciencia sin que esto vaya en detrimento de la universalidad de esa misma experiencia.

Gadamer entiende que la crítica de Derrida contra la metafísica es la crítica contra la posibilidad de identidad consigo mismo y con lo otro. Para Derrida esto sería una pura ilusión, lo que llama "logocentrismo" y al cual ni Heidegger escapó según el propio Derrida y, por supuesto tampoco Gadamer en cuanto sustenta la posibilidad y continuidad del sentido.[40] Sin embargo, Gadamer aclara el sentido de su pensamiento.

"Compresión de sí mismo" (*Selbstverständnis*) no es lo mismo que la certeza inamovible de la conciencia de sí mismo, dice Gadamer. La "comprensión de sí mismo", hermenéuticamente hablando, es una tarea continuada y no un hecho consumado e inmóvil. La experiencia de finitud y muerte es la que abona dicha tarea, y esto no puede ser ontoteología (metafísica) ni "logocentrismo". Por su parte, Derrida acusa a Gadamer de seguir "atrapado" en el "lenguaje de la metafísica"; pero ¿qué es este lenguaje?, pregunta Gadamer, ¿existe algo así? Gadamer confiesa: "nunca fui capaz de seguir a Heidegger ni a ningún otro cuando hablaban del 'lenguaje de la metafísica' o del 'verdadero lenguaje de la filosofía'...".[41] Para Gadamer no hay propiamente lenguajes correctos e incorrectos; el lenguaje es uno mismo hablando con otros y hablando a los otros. Por tanto, no hay tal cosa como un lenguaje definido y definidor de la filosofía, además "la filosofía tiene que prestar atención a esa sabiduría más antigua que se expresa en el lenguaje vivo";[42] es de la lengua hablada de donde la filosofía extrae su bagaje conceptual. Para Gadamer la deconstrucción o destrucción no es aniquilación, sino "desmontaje" y renovación del lenguaje que se va anquilosando. De modo que el lenguaje de la metafísica no es una trampa, sino el lenguaje que nos viene de la tradición y que ahora hay que asumir renovándolo.

---

[40] *Ibidem*, p. 78.
[41] *Ibidem*, p. 80.
[42] *Ibidem*, pp. 81-82.

La metafísica y el saber práctico

En continuidad con estos textos sobre la metafísica y su lenguaje, hay una reflexión memorativa de Gadamer, incluida también en *El giro hermenéutico*; ésta es "Historicidad y verdad" de 1991. Gadamer comienza por recordar que, hacia 1920, los problemas filosóficos que lo ocupaban eran dos: 1) el problema de la conciencia histórica en vistas a la validez general y el carácter absoluto de la verdad, y 2) la cuestión de cuál es la forma filosófica adecuada de hablar de lo divino. Atendiendo a este texto, me parece que no es gratuito el recuerdo del viejo filósofo; creo que los problemas que se había planteado a los veinte años tienen una vigencia y una actualidad, tanto en función de su propio desarrollo filosófico, como en relación con el contexto actual de la filosofía. Las dos cuestiones tienen en la reflexión del viejo Gadamer una resonancia que apunta a lo que me parece ser la cuestión metafísica central de su pensamiento, esto es, hacia una metafísica hermenéutica —y ya no hacia una mera ontología de "la cosa misma"—, al tiempo que plantea y discute el problema de la ontoteología desde una perspectiva que tiende a superarla, sin descartarla ni menospreciarla.

El primer problema plantea la pregunta de cómo es posible proponer reivindicaciones en el plano del pensamiento si se es consciente del radical condicionamiento histórico de toda tentativa de pensamiento. Éste, dice Gadamer, no es un problema exclusivo de los siglos XIX y XX, sino que atraviesa toda la historia de la filosofía desde Platón, cifrada en el problema del historicismo, que pasa a convertirse en la cuestión acerca de la posibilidad de la metafísica en Heidegger. Gadamer sugiere que tal vez Heidegger malinterpretó a Aristóteles (en el libro *lambda* de la *Metafísica*), al leer en él el origen de la ontoteología, sin recordar que la verdadera metafísica aristotélica está en la *Física* y no en la *Metafísica*.[43]

Por su lado, el problema religioso del lenguaje sobre la divinidad está estrechamente relacionado con la tesis de la ontoteología aristotélica, y es que este problema se formula justamente desde la emergencia de la conciencia histórica, esto es, la conciencia de que no se puede repetir el pasado, pero que ese pasado no se puede suprimir. Lo que aquí se pone en juego es la claridad sobre la

[43] *Vid., Ibidem*, pp. 200-201.

facticidad y la finitud de todo lo que acontece en el marco de la experiencia humana. La cuestión que se plantea para la religión desde la perspectiva de la conciencia histórica es la siguiente: "¿qué significa esta problemática de la temporalidad (facticidad) respecto a la justificación o la comprensión por medio del pensamiento de la posibilidad de la fe?".[44] El desarrollo de esta pregunta —más que su respuesta— nos muestra una relación muy estrecha entre la metafísica y la hermenéutica, o mejor dicho, nos muestra las claves de una metafísica hermenéutica.

El pensar sobre la divinidad se asienta sobre nuestra conciencia de finitud; desde lo que significa pensar y ser autoconsciente, esto es, "no querer ser un dios". Ahora bien, si la finitud es nuestro común, la cuestión filosófica es cómo dar cuenta de ella, cómo responder a ella. Una de esas posibles respuesta es el problemático concepto de *eternidad*, el cual, nos recuerda Gadamer, no aparece en el Nuevo Testamento.

Otra vía para ese "responder a la finitud" es la metafísica aristotélica. En su *Física*, Aristóteles concibe la noción de un "motor inmóvil" o "impulsor estático"; ser en grado sumo, dios, lo *ente*. Este ente se caracteriza por ser "motor primero" y por su "contemporaneidad reflexiva", esto es, por ser siempre presente a sí mismo. Gadamer se pregunta por el significado que tiene el ente aristotélico en relación con "el carácter temporal de la totalidad" donde se incluye la finitud humana. El análisis de esa significación discurre a través de una consideración lingüística sobre la forma neutra griega que también existe en la lengua alemana. Lo que expresa esta forma —dice nuestro autor— es "una contemporaneidad jamás localizable";[45] el *lo* es una presencia que no está enfrente, sino que lo envuelve todo; no está en lugar alguno, sino que se puede encontrar en cualquier parte. Esto es, justamente, lo que expresa la forma sustantiva neutra que no está vinculada necesariamente con una concepción panteísta, aun cuando la expresión "lo divino", que deriva de estos sentidos fue siempre sospechosa de herejía por parte de la ortodoxia cristiana. En el caso de ese *lo ente* según la expresión neutra, hay una continuidad sin fisuras; es plena contemporaneidad respecto de sí mismo. Por el contrario, en el caso de la experiencia humana hay fisuras que la constituyen. En efecto, la experiencia humana se constituye con base en la gran

[44] *Ibidem*, p. 203.
[45] *Ibidem*, p. 206.

fisura que significa lo súbito del estar y del no estar, es decir, la *temporalidad*. El sentido de *lo repentino* —nos recuerda Gadamer— es abordado por Platón en el *Parménides*, pero sin que fuera de ahí y de un par de alusiones del Pseudo-Dionisio y Aulo Gelio, haya ocupado la atención reflexiva del mundo antiguo. Kierkegaard ha sido el primero en reparar con profundidad en *lo repentino*, a través de su reflexión sobre el instante como algo fuera del tiempo en su *Concepto de la angustia*. Heidegger y Tillich, relata Gadamer, se aproximaron a esta reflexión mediante el concepto de *kairós*, mostrando, entonces, que *tiempo* no es duración continua como quería Aristóteles, sino "momento", ruptura, finitud. Es aquí donde surgen, precisamente, los problemas del relativismo histórico y del discurso sobre Dios. Para romper con ellos, la propuesta de Gadamer es una vuelta a Platón.

En cuanto al discurso religioso, Gadamer considera que el error moderno consiste en que se pretende que un sujeto anónimo convierta a Dios en un objeto que aprende a manejar con, en y por un discurso; esto es lo que vendría a ser el discurso ontoteológico derivado de la metafísica de la presencia. Por su parte, la filosofía de Platón sobre Dios —dice Gadamer— es anterior a toda metafísica; en Platón, la pregunta sobre Dios permanece en la experiencia del ser humano y en su finitud. Se trata de un saber práctico que también valoró Aristóteles, y consiste en el mantenerse "ahí" del ser humano, que no es otra cosa que el "estar-con" que los griegos denominaban *theoría*.

Por otro lado, el relativismo descansa sobre el concepto científico de verdad y sobre la objetivación que ese concepto provoca en todos los ámbitos del saber, lo cual ha sido ampliamente criticado por Gadamer a lo largo de toda su obra.

De este modo, me parece que Gadamer no reduce toda metafísica a la tan mencionada ontoteología, sino que, por el contrario, busca rescatar la metafísica que él llama "clásica", la cual está muy lejos de la interpretación posmoderna y no postula ninguna exterioridad abstracta, sino que es sobre todo un saber práctico que el propio Aristóteles reflexionó con profundidad. La metafísica en Gadamer —como en Lévinas— se resuelve en la conciencia ética, pues, concluye nuestro autor, en ese saber descansa "toda justificación de aquello de lo que participamos sin llegar a dominarlo".[46]

[46] *Ibidem*, p. 209.

La metafísica como condición del pensar

Quisiera, por último, referir lo que a mi parecer es la aclaración más nítida de Gadamer acerca de la noción de metafísica y de su lenguaje, considerados vigentes por él. Esta aclaración se encuentra en su texto "Tras las huellas de la hermenéutica", contenido también en *El giro hermenéutico* y que es una continuación de su discusión con el *deconstructivismo* de Derrida. Me referiré a las dos primeras partes de este texto gadameriano, pues la tercera se dedica a una crítica muy precisa de la noción de *chora*, según la expone Derrida.

Desde la percepción de Gadamer, entre la hermenéutica y el deconstructivismo parece haber un malentendido de base que no permite establecer un diálogo. Aquí, Gadamer se da cuenta de una fisura: la derivación que hace Derrida de la crítica heideggeriana a la ontoteología de Aristóteles es algo problemático. En efecto, las distinciones de Heidegger entre estar-presente (*Vorhandenheit*), estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y ser-ahí (*Dasein*) culminan en el lema de "la superación de la metafísica", de la cual vio Heidegger en Nietzsche la última consecuencia y al cual también se remite Derrida, en la *Gaya ciencia* en particular, para ver ahí la posibilidad de proseguir una deconstrucción. Con todo, tanto Heidegger como Derrida han sido conscientes de que no es posible superar totalmente el origen de la metafísica occidental. Por su parte, para Gadamer hay un sustrato común que no es susceptible de ser esclarecido totalmente. Esto se muestra en el uso del término derridiano de *presence*, que es el punto crítico y central de la metafísica, según el filósofo francés; Gadamer se pregunta qué hay detrás de él.

Gadamer relata que aprendió a ver la metafísica aristotélica a través de la interpretación de Heidegger, quien observó que para Aristóteles el ser revela su verdad en el ente supremo, en lo divino; pero lo que no le parece claro a Gadamer es que este mismo planteamiento se encuentre en Platón como antecedente de Aristóteles; más aún, el propio Platón en el excurso de la *Carta séptima* hace ya una crítica al logocentrismo de la metafísica. La pregunta entonces no es ¿qué es metafísica?, sino ¿qué es la metafísica en realidad?, en oposición a lo que la metafísica cree que es.

Algo que parecen olvidar los críticos de la metafísica —dice Gadamer— es que en Platón no se confirma lo que sí aparece en Aristóteles, esto es, la tesis de que el ser revela su verdad total y

completa en el ser supremo. Por el contrario, Platón busca ir "más allá del ser" a través de la dialéctica; hacia lo bueno, lo bello y lo uno en sí mismo, donde el Bien platónico no es el ser supremo aristotélico.[47] Además, el elemento central del discurso platónico es la *dialéctica*; la importancia de ésta muestra el peso crucial que Platón concede a la *conversación*; sólo por ella se participa del *nous* parcialmente y se comienza a pensar. La dialéctica no es retórica o mera argumentación, sino una propedéutica del pensamiento que muestra al interlocutor su finitud, moviéndolo, justamente, a pensar. Gadamer concluye que "difícilmente se puede englobar todo esto bajo el término común de 'pensamiento metafísico'".[48]

La conclusión de Gadamer es que si bien en Aristóteles sí hay un paso de los principios generales al *nous,* que puede denominarse *metafísico* por cuanto el principio superior se denomina "divino" en tanto "motor primero", yendo más allá de la física, en Platón, por el contrario, hay un paso por encima del *logos* que es un paso más allá del ser, una trascendencia que no es metafísica y que no se concreta en conceptos como "sustancia" o "esencia", como sí sucede en Aristóteles. Esto, aventura Gadamer, puede ser el sentido propio de la metafísica y no la reducción de todo a la lógica de la presencia como lo ha entendido Derrida.

Por otro lado, Gadamer piensa que no es posible sobrepasar la propia tradición lingüística y conceptual, o desgajarse de ella, de modo que la pregunta por el ser en su totalidad —que es la pregunta de la metafísica— no se puede formular prescindiendo de aquello que de por sí nos conforma. A este respecto, Gadamer plantea una pregunta sumamente importante recordando la intención de Heidegger de repensar la herencia de la metafísica: "¿Es que no existen realmente otros caminos de superar la metafísica aristotélica de la sustancia o también su realización última en el saber absoluto de Hegel que renunciar a todo pensamiento conceptual o al mismo *logos*?"[49]

En primer lugar, Gadamer recuerda que la misma noción de *logos* es polivalente, no se restringe al uso aristotélico y no significa lo mismo en Heráclito, en Sócrates, en Platón, ni en la *Stoa* griega o en San Juan. El mismo Heidegger fue capaz de seguir estos "saltos" del *logos* para destruir la identificación del ser de la lógica con la metafísica. Y aquí Gadamer lanza otra pregunta: "¿No

[47] *Vid., idem*, p. 88.
[48] *Ibidem*, pp. 89-90.
[49] *Ibidem*, p. 92.

tiene que ser de validez general que el pensamiento deba preguntarse siempre, aun considerando la mayor pluralidad que pueda alcanzar, si las palabras y los conceptos entre los que se mueve no deben unirse de nuevo en relaciones de sentido?"[50]

La deconstrucción, dice Gadamer, es una forma de seguir pensando, que es lo que hace Derrida. Las rupturas o *deconstrucciones* son otras formas de pensar que señalan hacia un orden interior del pensamiento que no consiste ni en verdades lógicas ni en sistemas filosóficos. La violencia de las rupturas con los textos de la tradición sólo se justifica en función de la apertura a nuevos horizontes; esto es lo que significa pensar y la deconstrucción persigue, sin duda, esa apertura de sentidos.

Por otro lado, pensar significa estar en relación con lo dicho y pensado por otros. Heidegger y Derrida delatan en sus textos la presencia de sus predecesores y maestros, de modo que aún la metafísica sigue presente en ellos, ya que no se puede pensar de una forma distinta a como se da en uno el pensamiento, justo porque en esto consiste la temporalidad del ser. El condicionamiento histórico-lingüístico del pensamiento es un *cuasi*-trascendental de la posibilidad-imposibilidad del mismo, de modo que —como ya lo dijo en algún texto de *Verdad y método*— para el pensamiento "la plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad".[51]

Para Gadamer, la superación de la metafísica iniciada por Heidegger y entendida como ontoteología, sólo puede lograrse a partir de la *conversación* y bajo una lógica de la pregunta y respuesta. En la conversación se da realmente la *différance* y se muestra activamente la alteridad de lo verdadero, llevando a los interlocutores a traspasar una frontera; teniendo lugar, entonces, una trascendencia. "Tanto en la pregunta como en la respuesta es posible que hable también algo inefable" —dice Gadamer— develándose de forma deconstructiva.[52] Para Gadamer, la original *deconstrucción* es la conversación, en la cual algo se devela y comienza a comprenderse sin que se tenga la garantía de que se llegue al fin de la comprensión y sin saber a dónde se irá a parar. En el caso de la filosofía o de la conversación filosófica "hay sin duda buenos motivos para afirmar el que se cae una y otra vez en

[50] *Idem.*
[51] H-G Gadamer, *Verdad y método II,* p. 179.
[52] H-G Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 93.

el lenguaje de la metafísica",[53] porque los conceptos filosóficos como todo el lenguaje, no están a disposición como en un archivo del que pudieran simplemente extraerse; no se puede introducir un uso del lenguaje a discreción, por el contrario, el uso del lenguaje se introduce a sí mismo hasta asentarse en una forma de vida. Lo que procede entonces, es situarse en la vida conceptual del lenguaje que siempre es imprecisa y móvil: el concepto surge en "el lugar en que se encuentra la vida".[54]

Pensar, entonces, es conversar, inmiscuirse en la vida del lenguaje y la deconstrucción es —como ya se dijo— una forma de pensar, que significa buscar una "ruptura con restricciones" que abre nuevos horizontes al pensamiento en el lenguaje. Se busca romper convenciones en el pensamiento y en el lenguaje para abrir nuevos sentidos y nuevas relaciones. Éste es el trabajo del filósofo.

Gadamer considera que un buen pensamiento incide sobre el pensar en camino, modificando o confirmando su curso y orientándolo hacia metas nuevas que la mayor parte de las veces no son claras. Lo importante para Gadamer no es "descubrir" el sentido original de los conceptos o "renovar" ese sentido. Éste tal vez sea un primer paso. Lo importante es que esos conceptos se ven enriquecidos cuando adquieren nuevos y viejos sentidos. También conceptos fosilizados de la propia lengua pueden —más que restablecerse— enriquecerse en el pensar. Este enriquecimiento es posible porque "en el uso de la palabra va implícita una experiencia que carece de palabras pero que entra y se encuentra en la palabra pensada".[55] Cierto que pensar es también riesgo de equivocarse, pero puede ocurrir que la experiencia inefable entre en el concepto; cuando esto sucede, se produce un acontecimiento que irrumpe como si se tratara de otro mundo, entonces el lenguaje reproduce, con las palabras apropiadas y sin esfuerzo, una nueva forma de pensar. Por otro lado, pensar desde la ruptura implica derrumbar todo y crear, también, algo nuevo; algo desaparece y algo nuevo surge. En suma, si todo esto es pensar, eso significa conversar y, para esto, se necesita reconocer al otro en el *logos* que siempre es *dia-logos*. Y la metafísica es parte del mismo, aun cuando se intente su superación; es decir; que su discurso será siempre una voz que ha intentado pronunciar lo inefable en una tarea siempre pendiente.

---

[53] *Ibidem*, p. 94.

[54] *Idem*.

[55] *Ibidem*, p. 95.

LA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDOS COMO FORMA DE MANIFESTACIÓN DEL SER EN EL JUEGO HERMENÉUTICO

*Marina Okolova**

Basándose en el pensamiento de Gadamer, se plantea la necesidad de retomar la problemática ontológica para alejarse del peligro del subjetivismo en la creación de sentidos y, al mismo tiempo, evitar caer en el dogmatismo al concebir a la interpretación como un juego abierto, donde el ser pasa a formar parte del mundo humano gracias a que se construyen sus sentidos. Los límites de la construcción de sentidos están dados por la imaginación y creatividad humanas, por un lado, y por las reglas del juego que emanan del ser mismo, por el otro. La unión del ser y del sentido aparece más claramente en la esfera estética y en el lenguaje.

"...sólo hay lugar para la comprensión
de la cultura
ahí donde el ideal que determina su dirección
sale de los límites
y se eleva más allá de los intereses
de la comunidad que proclama ese ideal.
La cultura debe ser orientada metafísicamente
o ella no existe".

J. Huizinga

Introducción

Hace ya tiempo —es un hecho reconocido— que la filosofía contemporánea no sólo se caracteriza por su casi completa ausencia de interés por la problemática ontológica, sino que además realiza no pocos esfuerzos por expulsar a la ontología de sus dominios. Esa relación

* Universidad Pedagógica Nacional / Universidad Intercontinental.

con la esfera de conocimiento filosófico, que ya desde la antigüedad se consideraba núcleo de cualquier sistema que pretendiese ser llamado filosófico, tiene su explicación. En el transcurso de su larga historia, la metafísica como doctrina de las primeras causas y principios del ser, de una u otra manera fundamentaba la relación del mundo y el sentido, conservando con esto el sentido del mundo. Ella era una especie de ventana que permitía al ser humano ver desde el mundo de los fenómenos al mundo del *noúmeno*. Sin embargo, la teologización de la ontología en la Edad Media y su naturalización en la Edad Moderna permitieron que ciertas respuestas a los principales problemas metafísicos llegaran a convertirse en dogmas filosóficos, cuya verdad, por regla general, ya no podía ponerse bajo duda. Ahí donde era mejor colocar un signo de interrogación, la ontología dogmática colocaba punto final, lo que naturalmente excluía la posibilidad de cualquier discusión dentro del sistema. Las respuestas correctas se pueden comentar, pero no se pueden interpretar de cualquier forma; es por eso que el diálogo filosófico necesariamente se convertía en un diálogo de filosofías, el cual la mayoría de las veces terminaba en un callejón sin salida. La metafísica tradicional no podía terminar con las pretensiones de las doctrinas surgidas dentro de su seno, de ser una especie de biblia filosófica; por lo que nació la idea, como reacción a dicha situación y para buscar una solución, de terminar con la misma metafísica.

Esta idea fue brillantemente llevada a cabo por Inmanuel Kant, quien sinceramente pensaba que después del "giro copernicano" realizado por él, estaba sepultada incluso la esperanza de que renaciera la metafísica. La siguiente aportación radical en el campo de la filosofía para erradicar el dogmatismo para siempre, después de las reformas kantianas, fue la idea del historicismo del saber filosófico. Esta idea prohibía tomar a la ontología en calidad de garantía de la verdad absoluta de las diferentes respuestas filosóficas. En efecto, ¿quién de los filósofos podía apoyar su punto de vista en la ontología si cualquier construcción ontológica, destinada a coronar la búsqueda de la verdad absoluta, resulta ser el mismo proceso de esa búsqueda? Esto significaba que cada doctrina metafísica se construía de una manera única y determinada en un contexto histórico-cultural. Así pues se afirmaba: no es posible salirse de la historia, sólo se puede ser historia. Es claro, según este enfoque, que el dogmatismo ya no podía tener lugar en

la filosofía, ya que el historicismo condujo de manera natural hacia el reconocimiento de la pluralidad de puntos de vista, ninguno de los cuales podía pretender una posición privilegiada. De esta manera, la filosofía tuvo la posibilidad de convertirse de un conjunto de diferentes sistemas contradictorios entre sí en una forma de filosofar; en una búsqueda libre, donde no hay respuestas definitivas ni problemas que no sean objeto de discusión.

Como podemos ver, las reformas kantianas y el enfoque historicista abrieron nuevas perspectivas, y los pensadores posmodernos, atraídos por estas posibilidades, abandonaron sin remordimientos la ontología. Sin embargo, en su deseo de liberarse del dogmatismo a cualquier precio, no advirtieron el peligro que esto entrañaba. El historicismo cambió de lugar los conceptos importantes para la metafísica: el ser y la historia, convirtiendo al primero en sólo un momento del proceso de la historia. Como resultado de dicho cambio, se anuló el peligro del dogmatismo, pero no se tomó en cuenta el relativismo, para el cual incluso el pensamiento histórico puede ser demasiado dogmático. Es por eso que ciertos filósofos, ansiosos de compartir la gloria de Kant, se apresuraron a proclamar la ontología como anacronismo, heredado de la metafísica tradicional.

Sin embargo, nos parece que la pregunta metafísica no es un anacronismo ni tampoco resultado de dificultades lingüísticas; ella no puede ser simplemente eliminada, ya que en este caso se destruye la unidad del mundo y el sentido, salvaguardada por la ontología. El mundo resultará completamente sin sentido, mientras que el sentido, al perder su nexo con la realidad, se convierte en juguete de la subjetividad humana. No es difícil ver que el relativismo no es menos peligroso para el pensamiento filosófico que el dogmatismo. Él también excluye el diálogo libre de diferentes puntos de vista, ya que si no hay hechos, sino sólo interpretaciones, entonces sobre qué y para qué se puede discutir.

Consideramos que no son necesarias algunas innovaciones radicales para salir de la compleja situación en la que se encuentra la filosofía posmoderna, sino sólo una actitud atenta y respetuosa ante la secular tradición filosófica. En este aspecto, la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer puede resultar de gran ayuda. Su obra nos puede servir de apoyo para replantear el problema que aparece de forma radical como estar integrada o no la ontología en la estructura del saber filosófico. Nuestra atención se debe centrar en el problema acerca del tipo del que debe ser la ontología para

que pueda conservar la unidad del mundo y el sentido sin convertirse al mismo tiempo en dogma.

En *Verdad y método*, Gadamer inicia su búsqueda de la respuesta al problema mencionado, con el análisis de los aspectos ontológicos de la estética, y después se concentra en los aspectos ontológicos del lenguaje. El hilo conductor, que todo el tiempo dirige esta búsqueda, es el juego hermenéutico, que dentro del planteamiento gadameriano se encuentra íntimamente relacionado con la posibilidad de hacer metafísica.

En el presente trabajo queremos abordar este tema y analizar lo que, desde nuestro punto de vista, son dos importantes cuestiones: primero, por qué Gadamer establece la vinculación entre el juego hermenéutico y la problemática ontológica; segundo, de qué manera esta vinculación le permite defender la vigencia de la pregunta metafísica.

La ontología de la obra de arte: "... todo jugar es un ser jugado"

Como es sabido, Gadamer comienza su principal obra sobre hermenéutica con el estudio de la problemática estética, y lo hace —según nos parece— con la intención determinada de mostrar que el camino hacia una ontología hermenéutica pasa a través de la ontología estética o la ontología de la obra de arte. En los últimos parágrafos de *Verdad y método*, al regresar nuevamente a la problemática estética, Gadamer da la más completa explicación sobre este punto. Según sus propias palabras: "La enunciación poética es especulativa porque no copia una realidad que ya es, no reproduce el aspecto de la especie en el orden de la esencia, sino que representa *el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética*".[1]

Dentro del planteamiento gadameriano, precisamente esta capacidad de la obra de arte de presentar *el nuevo aspecto de un nuevo mundo* abre el camino hacia una dimensión ontológica. Esta dimensión ontológica se perfila cuando el artista cumple su tarea muy peculiar: otorgar el significado a la realidad y plasmar este significado en su obra. Por lo tanto, la representación de *un nuevo aspecto de un nuevo mundo* del que habla Gadamer no es otra cosa que la búsqueda de sentido, el cual constituye el momento esencial

[1] H-G Gadamer, *Verdad y método*,. Salamanca, Sígueme, 1997, p. 563 [Las cursivas son nuestras].

para el proceso de la creación artística. Sin embargo, esta búsqueda de sentido no se acaba con la creación de la obra de arte; se da, nuevamente, cada vez que la obra encuentra su espectador (lector). En este encuentro tenemos no sólo una percepción subjetiva de esta o aquella obra, sino el proceso de comprensión que Gadamer llama *transformación en una construcción.*[2] Esto quiere decir que solamente el sujeto, el espectador, puede convertir la obra de arte, de un objeto mudo, en la Palabra, y tal transformación jamás puede ser una mera repetición de lo que ya alguna vez fue creado. Respecto a esto, en *Verdad y método* podemos leer lo siguiente: "[...] el arte no es nunca sólo pasado, sino que de algún modo logra superar la distancia del tiempo en virtud de la presencia de su propio sentido".[3]

Como podemos ver, la representación de *un nuevo aspecto de un nuevo mundo* no solamente puede ser considerada como un momento esencial para la creación de la obra de arte, sino también para su comprensión. ¿Pero de qué manera es posible crear algo que ya había sido creado? Dicho en otras palabras ¿qué carácter debe tener la actividad del intérprete para que su comprensión no sea al mismo tiempo ni pura repetición, ni pura innovación? Para la pregunta que a primera vista parece no tener ninguna solución viable, Gadamer encuentra la siguiente respuesta: "[...] el comprender forma parte del encuentro con la obra de arte, de manera que esta pertenencia sólo podrá ser iluminada partiendo del *modo de ser de la obra de arte*".[4]

A partir de este planteamiento, el concepto de juego se convierte en uno de los conceptos centrales de la ontología estética. El juego es el modo de existir de la obra de arte, por eso mismo, el proceso de comprensión de esa obra también es un juego. La actividad lúdica es capaz de cumplir con la función que se le confió —originar el acto de comprensión—, por lo que posee prioridad en comparación con otros tipos de actividad humana. Como cualquier otra actividad, el juego se rige por reglas cuyo conjunto determina el mismo fenómeno del juego. Sin embargo, las reglas —gracias a las cuales el juego conserva su unidad— no prescriben unívocamente su desarrollo, cosa que no se puede decir de otras actividades no lúdicas. Por lo tanto, la comprensión de la obra de arte

[2] *Ibidem*, p. 154.
[3] *Ibidem*, p. 218.
[4] *Ibidem*, p. 142.

como actividad lúdica encuentra su expresión en la variedad de interpretaciones, ninguna de las cuales tiene una posición privilegiada frente a las demás. Cada interpretación recupera el sentido de la obra de arte, y sin embargo, siempre lo hace de manera diferente. Como podemos ver, el problema con el cual se enfrentó Gadamer —encontrar la naturaleza propia de la comprensión— obtuvo la solución satisfactoria. La comprensión de la obra de arte como juego estético, jamás será solamente una repetición o solamente una innovación, sino la relación recíproca de ambos aspectos. Así, por ejemplo, en *Verdad y método* podemos leer lo siguiente:

> El juego es una construcción; esta tesis quiere decir que a pesar de su referencia a que se lo represente se trata de un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente y ser entendido en su sentido. Pero la construcción es también juego, porque, a pesar de esta su unidad ideal, sólo alcanza su ser pleno cuando se lo juega en cada caso.[5]

Ahora bien, el carácter hermenéutico de la conciencia estética se revela en la capacidad del juego estético, en que se convierte la comprensión de la obra de arte, de unir los momentos contrarios: repetición e innovación. Sin embargo, ¿podemos estar seguros que dicha unión siempre se encontrará en la dimensión ontológica? El motivo para la duda lo proporciona, no otra cosa, sino la naturaleza lúdica tanto de la creación como de la comprensión de la obra de arte.[6] Gadamer considera que el juego estético permite vincular el ser y la belleza, pero la historia de la filosofía conoce ya las respuestas negativas. Por lo tanto, para comprender mejor por qué Gadamer relaciona el juego estético con la posibilidad de hacer metafísica, analizaremos la posición de alguien quien pensó diferente.

---

[5] *Ibidem*, p. 161.

[6] La naturaleza lúdica de la creación artística fue descubierta por los románticos. Un análisis semejante al de Gadamer, aunque sólo en relación con el proceso de creación de la obra de arte, fue realizado en su tiempo por Schiller. Así por ejemplo, Schiller afirmaba que la obra de arte no debía ser ni copia de la realidad ni expresión de ideales abstractos que no tenían nada común con la realidad. La única actividad que permitía realizar la tarea planteada era la actividad lúdica. Es sabido que Gadamer ha tenido diferencias muy serias con el Romanticismo, sin embargo, su pensamiento coincide con el Romanticismo en un punto: el modo de ser de la obra de arte es el juego.

Nietzsche y su rechazo a la ontología.
"Criatura y creador están unidos en el hombre..."

No es arriesgado decir que el problema de la comprensión en su aspecto filosófico (la comprensión del mundo que rodea al hombre y el lugar que éste ocupa en ese mundo), ocupó un lugar central en las reflexiones filosóficas de F. Nietzsche. Dicho problema, a su vez, estuvo estrechamente ligado con la estética, ya que desde el principio de su actividad intelectual hizo una declaración a la que le fue fiel toda la vida: "La existencia y el mundo sólo aparecen justificados en tanto que fenómeno estético".[7]

Sin embargo, a diferencia de Gadamer, Nietzsche no sólo nunca intentó pasar de los problemas estéticos a los problemas ontológicos, sino, al contrario, desde sus primeros escritos filosóficos criticó enérgicamente a la ontología. Desde su punto de vista no hay y no puede haber ninguna "cosa en sí", ningún *noúmeno*; y los fenómenos sobre los que acostumbran reflexionar los filósofos no son otra cosa más que interpretaciones subjetivas, es decir, son sólo apariencias detrás de las cuales nada se oculta. Como lo expresa en *El nacimiento de la tragedia*: "La antinomia del mundo aparente y del mundo verdadero se reduce a la antinomia del 'mundo' y de la 'nada'".[8]

Así, pues, si no hay ningún "texto auténtico", es decir, ninguna realidad que pudiera ser llamada "ser" o por lo menos "cosa en sí", entonces el problema sobre la correcta o incorrecta, verdadera o falsa interpretación, repetición o innovación, creación o construcción del sentido, etcétera, simplemente no tiene lugar. El resultado de la comprensión dependerá completamente, en este caso, del sujeto que comprende, o mejor dicho, de cada individuo concreto, ya que la doctrina nietzscheana no admite el sujeto como la *res cogitans*. Como es sabido, Kant dejó al sujeto sin objeto, esto es, la oposición entre el ser y la conciencia en la filosofía kantiana, expresada en la oposición entre sujeto y objeto, perdió toda importancia. El sujeto no tiene ninguna relación con la "cosa en sí", y cualquier otro objeto es su propia construcción. Nietzsche fue más allá de Kant y acabó con el sujeto mismo. Si no existe

---

[7] F. Nietzsche, "El nacimiento de la tragedia", en O. Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Ánthropos, México, 1993, p. 51.

[8] F. Nietzsche, "Voluntad de poder", en H. Lefebvre, *Nietzsche*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 251.

ninguna realidad objetiva, sino sólo realidades, construidas por el sujeto, entonces ¿por qué esa palabra —sujeto— debe emplearse en singular?

La interpretación la realiza no cierto *Yo trascendental*, sino un individuo concreto: un hombre fuerte o uno débil, un amo o un esclavo, un científico o un poeta. Cada uno de ellos tienen su perspectiva y sus criterios para ver el mundo. Así, por ejemplo, en *La voluntad de poder* Nietzsche escribía: "Que se examine ante todo el valor de las interpretaciones y que se mida hasta tal punto lo que queda, no es 'esto es', sino 'esto significa': se llegará a esta conclusión, que la voluntad de 'encontrar lo verdadero' se desarrolla al servicio de la 'voluntad de poder'".[9]

Como podemos ver, en la doctrina nietzscheana —que el propio autor llamaba *perspectivismo*— todas las oposiciones entre diferentes concepciones filosóficas, científicas, religiosas, etcétera, se reducen a diferencias de interpretación. Estas "diferencias" son la última palabra que puede decir un filósofo sobre el mundo que perdió completamente su carácter objetivo y se convirtió en infinidad de interpretaciones.

Ahora bien, ¿de qué manera es posible orientarse en un mundo donde no hay hechos sino sólo interpretaciones? Lo primero que llega a la mente es que en ese mundo no se puede vivir porque en él es imposible orientarse; este mundo es una *locura*. Sin embargo, existe otra manera de responder a la cuestión planteada. Este mundo no es apto para vivir, pero muy bien sirve para jugar. Es suficiente no tomar nada en serio y se aleja la necesidad de orientarse en algo, y más aún, con sólo declarar la vida como juego, aquello que antes parecía locura se convierte en algo totalmente normal. Precisamente ese camino siguió Nietzsche. Si no hay ningún "referente" como tal, es inútil buscar un mundo verdadero que estaría más allá de toda perspectiva, ya que tal mundo sería la nada. Por lo tanto, no se puede tomar nada en serio, es decir, no se puede considerar ninguna interpretación como objetiva, verdadera, o por lo menos, digna de fe. De este modo, sustituir alguna concepción filosófica o religiosa por otra, significa simplemente interpretar una interpretación y nada más: "El mundo aparente se reduce a un modo específico de acción sobre el mundo, a partir de un centro dado. Pero no hay ningún modo de acción; y la palabra

[9] F. Nietzsche, "La voluntad de poder" en O. Reboul, *op. cit.*, p. 52.

"mundo" no es sino un nombre para el juego total de estas acciones".[10]

Así pues, de acuerdo con Nietzsche la actividad del intérprete, como actividad lúdica, no se encuentra en la dimensión ontológica; y como consecuencia de esto, su rasgo más característico es la "no seriedad".

Antes de continuar, analicemos cómo y por qué para la actividad lúdica puede surgir la alternativa serio-no serio. Por lo general, se acepta que a diferencia de cualquier otra actividad, la actividad lúdica no debe terminarse con un resultado concreto (real). Por ejemplo, al jugar a los piratas, no es necesario *ser* pirata y en realidad robar o matar. Solamente es suficiente *imaginar* que se es pirata. Es por esto que el juego por sí mismo no tiene ningunas limitaciones sobre lo que se puede jugar. Se puede jugar a todo, se pueden probar todas las posibilidades sin temer a las posibles consecuencias, ya que el juego es una realización imaginaria, sólo "como si" fuera guerra, "como si" fuera una boda, "como si" fuera un ataque de piratas. Sobre esta base surgió la oposición entre la vida como lo serio y el juego como lo no serio. Cuando se dice "esto ya no es un juego" o "con esto no se juega", se da como razón una referencia a la vida. Resulta que los límites del juego se encuentran fuera del juego.

En filosofía esta esfera de lo serio era la ontología, e incluso Kant, quien no reconoció la metafísica como doctrina sobre el ser, de todos modos no dejó su sistema sin una instancia legisladora superior. El mundo *nouménico* de la libertad descubierto por él, fue algo análogo a la ontología tradicional, porque la capacidad de actuar de acuerdo con principios morales tiene su sustrato en sí mismo, y no es un fenómeno creado en una síntesis por el sujeto. La razón práctica de Kant no permitió a la filosofía caer en el relativismo. En la esfera de la moral es posible actuar seriamente ya que ella se encuentra bajo la dirección del imperativo categórico, el cual no está sujeto a ninguna interpretación, o mejor dicho, tiene *una y sólo una* interpretación. Es por esto que Kant no permitió a la belleza entrometerse en la actividad normativa de la razón práctica. La belleza es apariencia que surge como resultado del juego estético, y le corresponde permanecer a respetuosa distancia del deber moral, ya que ahí, donde se tiene que ver con el deber moral, termina el juego y empieza la vida.

[10] F. Nietzsche, "Voluntad de poder", Libr. 1, en H. Lefebvre , p. 251.

Cuando Nietzsche declaró a la ontología no más que un prejuicio filosófico, y redujo el sujeto trascendental hasta el nivel del individuo concreto, él borró las fronteras entre lo serio y lo no serio, entre el juego y la realidad. De acuerdo con el pensador alemán, la vida no es otra cosa que "un *sueño* despierto" y el hombre que sabe que está soñando debe ser creador de sus propios sueños, debe ser "el empresario de las fiestas de la existencia". Como podemos ver, ahora no son ni Dios ni la substancia ni el sujeto trascendental las últimas instancias normativas, sino un hombre concreto, y sólo él puede decidir lo que se debe llamar realidad y lo que se debe llamar un sueño. Respecto a esto, O. Reboul, en su libro *Nietzsche. crítico de Kant,* escribe: "El mundo de Kant, determinado por las leyes, es el mundo de lo serio. El juego divino sitúa al mundo más allá de toda seriedad, de todo orden impuesto, de todo juicio, más allá del bien y del mal. En el principio mismo de las cosas hay una inocencia creadora ante la que lo serio y hasta lo trágico adquieren la forma del juego".[11] Sin embargo, esta embriagadora posibilidad de unir, gracias al juego libre de la protección de la ontología, los opuestos irreconciliables, se convirtió para Nietzsche en una trampa de la que, según nuestra opinión, no pudo encontrar salida.

De acuerdo con el principio nietzscheano de que *todo* es interpretación, no está permitido intentar establecer alguna jerarquía entre diferentes interpretaciones, y, sin embargo, Nietzsche lo hace. Él declara que hay interpretaciones bajas, reactivas, nihilistas; y hay otras nobles, activas y creadoras. Esta distinción implica un juicio de valor, cuyo criterio no se funda en el ser, sino en la belleza. Sin embargo, la posición privilegiada de la estética no está contemplada por las reglas del juego. Si *todo* es juego, cada quien es libre de jugar como quiera y tener sus propios criterios, entre los cuales puede haber criterios estéticos. El mismo Nietzsche afirmó que "bello en sí" es una quimera, como el idealismo entero.[12] ¿Por qué surge entonces el deseo de buscar en la belleza el criterio que permita establecer una jerarquía de interpretaciones?

En realidad la respuesta a la anterior pregunta es sencilla. En el mundo donde "nadie manda, nadie obedece, nadie transgrede",[13]

---

[11] O. Reboul, *op. cit.,* p. 105.

[12] F. Nietzsche, *El caso Wagner,* epílogo, en H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 233.

[13] F. Nietzsche, "La gaya ciencia" en O. Reboul, *op. cit.,* 1993, p. 104.

no sólo no es posible vivir, sino que también es imposible jugar, ya que el juego se realiza no en la soledad, incluso un perturbado mental no platica consigo mismo sino con sus interlocutores imaginarios. Si todas las interpretaciones son iguales ¿por qué privilegia la interpretación del fuerte y no la del débil? ¿Cómo puede el superhombre nietzscheano jugar su juego, es decir, convertirse en el superhombre? Para que alguien pueda ser considerado sano debe haber alguien enfermo, para que haya amos debe haber esclavos, finalmente, para que haya el superhombre debe haber simplemente hombres. Resulta que fuerte y débil, sano y enfermo, hombre y superhombre no juegan distintos juegos, sino uno común, el cual naturalmente tiene sus reglas. Por lo tanto, surge la pregunta ¿quién y cómo se establecieron dichas reglas?

Se puede pensar que las reglas surgen en el mismo juego como resultado de un acuerdo entre los jugadores. Sin embargo, esa respuesta no satisface a Nietzsche ya que entonces se derrumba toda su doctrina (imaginemos a Zaratustra dialogando pacíficamente con un hombre decadente cualquiera). Las reglas las establece exclusivamente el superhombre, sólo él puede, de acuerdo con su deseo, convertir todo en juego y llevar a cabo la transmutación de todos los valores. ¿Con base en qué es precisamente el superhombre y no alguien más quien tiene ese derecho? *En ninguna*; si todo es juego, entonces no hay nada que pudiera justificar su lugar privilegiado; es ahí donde Nietzsche debe cambiar su principio de que no hay hechos, sólo interpretaciones. Para fundamentar el derecho del superhombre a determinar las reglas del juego, Nietzsche apela a la *voluntad de poder*, la cual no sólo es una interpretación subjetiva (una de tantas), sino una fuerza cósmica que actúa eternamente. En otras palabras, la *Voluntad de poder* se convierte en ese mismo "texto auténtico", cuya comprensión se realiza en múltiples interpretaciones. Pero estas interpretaciones, como ya lo observamos, aunque no son equivalentes entre sí, poseen una base común. Incluso Nietzsche exhorta a no temer ser "un simulador de la naturaleza", ya que dicha simulación sirve de garantía para que nuestras interpretaciones se desarrollen al servicio de la "voluntad de poder".

Como podemos ver, Nietzsche se colocó a sí mismo en una posición ambigua; por un lado, debido a la ausencia en su doctrina de la dimensión ontológica, el proceso de la comprensión se convierte en el proceso lúdico donde se puede jugar con todos los sentidos sin entregarse definitivamente a nada. La comprensión

se realiza con total independencia, estrictamente hablando, de lo que se quiere entender, por eso su resultado justificadamente puede ser considerado no como una *construcción* de sentido, sino como una *creación* de la nada. Pero al mismo tiempo, por otro lado, el relativismo que es consecuencia necesaria del juego nietzscheano con sentidos amenaza destruir el mismo juego, por lo que Nietzsche se ve obligado a poner ciertos límites a aquello con lo que se puede jugar. Así, por ejemplo, al superhombre sí se puede jugar, pero al decadente o al cristiano no.

Debido a la ausencia de la ontología, el papel de instancia normativa que se encuentra fuera del juego lo toma la estética. Sin embargo, ¿puede la estética cumplir ese papel? Consideramos que en ese contexto nietzscheano la respuesta es negativa. La belleza no puede servir de criterio universal, porque ella es sólo la interpretación particular. El hecho de que dicha interpretación le pertenezca no a cualquiera sino al superhombre no cambia las cosas, ya que el superhombre no posee el poder ni de Dios, ni del sujeto trascendental. Él no puede crear ni el ser ni el *noúmeno*; por eso, para que su interpretación pudiera llegar a ser la base del juego, ella misma debería apoyarse en algo. El superhombre, en el juego estético, crea solamente la bella apariencia. La *Voluntad de poder* como principio fundamental de la doctrina nietzscheana no nace en este juego, sino lo hace posible. Por eso, ella no necesariamente debe ser interpretada estéticamente en perjuicio de todo lo demás. Si así lo hizo Nietzsche, eso sólo muestra sus inclinaciones personales.

Nietzsche, por su parte, puso bajo duda la no interpretabilidad de ciertos principios metafísicos, y con esto intentó defender al juego de cualquier dominio de la metafísica sobre él. Sin embargo, dicho intento resultó infructuoso. La actividad lúdica, privada de su fundamento ontológico, se convirtió en una actividad no seria, cuyo resultado era solamente la apariencia. Reconocer a tal juego como realidad, significaba convertir la realidad en ilusión. En ese mundo ilusorio no hay ningunas limitaciones y cualquier punto de vista tiene el derecho a existir, ya que no es indispensable actuar de acuerdo con él, adecuar la conducta según la visión escogida. Pero ahí donde termina la actividad termina también el juego mismo.

Por todo lo anterior podemos ver que, en este caso, el juego estético por sí mismo no vincula el ser y la belleza, ya que se parte de un enfoque subjetivista-individualista. *Yo creo el ser* es el

principal postulado de las concepciones metafísicas surgidas después de Kant. Pero ese *yo* es individual, finito, concreto, histórico, ese *yo* no es Dios, por lo que puede crear un fenómeno verdadero o sólo apariencia en función de lo que lo dirija. De esta manera, tenemos que regresar a la advertencia que nos hizo el pensador de Königsberg: los límites del juego no se determinan por el mismo juego, sino que son determinados fuera de él.

La búsqueda de la ontología a través del lenguaje. "...el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación"

Algunos pensadores han aceptado la necesidad de reconocer la existencia de un fundamento que esté más allá del juego. Ese principio es el que establece las reglas del juego y determina su teleología; al traspasar los límites del juego, nos encontramos "con lo que no se juega". Así, por ejemplo, Huizinga, después de definir al ser humano como *homo ludens*, al fin y al cabo concluye que "Quien no reconozca el *valor objetivo* del derecho y de las normas morales, entonces nunca encontrará salida a la duda [de jugar o no jugar] [...] El espíritu humano sólo se puede liberar del círculo mágico del juego dirigiendo su mirada a lo *superior*".[14] O también podemos recordar la tesis de Wittgenstein en su *Tractatus*: "El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo".[15] Sin embargo, si se acepta la tesis anterior —los límites del juego están dados desde fuera del juego—, entonces se cae en una situación *ahermenéutica*, porque los límites están fuera de la interpretación, se tienen principios con los que no se puede jugar. Dentro de ese enfoque la ontología corre el riesgo de caer en la univocidad, mientras que el juego con los sentidos origina sólo la ilusión de libertad.

Existen dos posibles caminos para salir de la anterior situación: o se puede regresar a Kant, quien siempre se negó a unir la filosofía y la hermenéutica; o se puede hacer del juego algo serio, al reconocer que en él se realiza algo más que una interpretación subjetiva. Dentro de esta segunda posibilidad el mismo ser aparece

---

[14] J. Huizinga, *Homo ludens*, Moscú, 1992, pp. 238-239. [Las cursivas son nuestras].

[15] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Proposición 6.41, Madrid, Alianza Universidad, 5° ed., 1981, p. 197.

en el juego. Fue precisamente ese camino el que propuso Gadamer al concentrar su atención, no en el aspecto filosófico de la hermenéutica, sino en el aspecto hermenéutico de la filosofía. Aunque al hacer esto, tuvo que tomar en consideración los errores de sus antecesores para no caer en ellos, ya que, como es sabido, los románticos fueron quienes primero intentaron vincular el juego con la posibilidad de hacer metafísica; pero pese a su optimismo estético-ético-ontológico dejaron la puerta abierta al genio libre y creador —si bien con voluntad demoníaca—, el cual, en nombre del juego y de su posibilidad absoluta para crear al ser, pudiera elegir "su mundo feliz", con sus valores, sus verdades, sus sentidos y al que, por el relativismo, no se le pudiera comparar con "algo" que es en sí, y calificarlo como irreal, irracional, antihumano, antinatural. El subjetivismo de la concepción filosófica de los románticos inevitablemente condujo al individualismo de Nietzsche, el cual puso a la filosofía ante el dilema: o juego o ser.

Como lo describe Orwell en su antiutopía (lo curioso es que incluso ya aquí se utiliza el prefijo "anti"):

> Los acontecimientos pretéritos no tienen existencia objetiva ... El pasado es únicamente lo que digan los testimonios escritos y la memoria humana. Pero como que el Partido controla por completo todos los documentos y también la mente de todos sus miembros, resulta que el pasado será lo que el partido quiere que sea. También resulta que aunque el pasado puede ser cambiado, nunca lo ha sido en ningún caso concreto ... cada vez que ha habido que darle nueva forma por las exigencias del momento, esta nueva versión es [*sic*] ya el pasado y no ha existido ningún pasado diferente.[16] [...] Crees que la realidad es algo objetivo, externo, que existe por derecho propio. Crees también que la naturaleza de la realidad se demuestra por sí misma. Cuando te engañas a ti mismo que ves algo, das por cierto que todos los demás están viendo lo mismo que tú. Pero te aseguro, Winston, que la realidad no es externa. La realidad existe en la mente humana y en ningún otro sitio. No en la mente humana individual. Sólo la mente del Partido que es colectiva e inmortal puede captar la realidad. Lo que el Partido sostiene que es la verdad es efectivamente la verdad.[17]

[16] G. Orwell, *1984*. México, Porrúa, 1999, p. 263.
[17] *Ibidem*, p. 295

El origen de la concepción filosófica del romanticismo se debe a que los románticos, al igual que Fichte y Hegel, violaron la principal prohibición del método crítico kantiano: transitar del pensamiento del ser al ser mismo. Este paso, que es un acto de creación del ser, lo realiza el genio artístico a través del juego estético.

Sin embargo, como ya lo pudimos observar en el ejemplo de la filosofía de Nietzsche, la combinación del subjetivismo con el juego tiene consecuencias negativas para la ontología. Para evitarlas, podemos en un primer momento constatar que el juego nunca se juega sólo, de donde se infiere que por eso también es poco probable que el ser que nace en el juego sea producto de la actividad de un solo jugador.

Al empezar la investigación de las concepciones ontológicas con contenido estético, Gadamer declaró desde el principio su intención de liberar el concepto del juego de su significación subjetiva: "Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino al modo de ser de la propia obra de arte".[18] El análisis de la naturaleza propia del juego permitió a Gadamer llegar a la conclusión de que "el modo de ser del juego no permite que el jugador se comporte respecto a él como respecto a un objeto".[19]

Es precisamente este punto el que le faltaba a la visión filosófica de los románticos, sin mencionar ya la doctrina de Nietzsche. Poder jugar significa reconocer otro punto de vista, otro *yo* con su propio mundo. Es del todo natural que las reglas de ese juego se establezcan por un esfuerzo compartido. La interpretación resulta una "fusión de horizontes". Sin embargo, ¿es suficiente cambiar el *yo* por el *nosotros* para que el resultado del juego tenga un contenido ontológico? *nosotros* también puede crear apariencias y con esto actuar en el papel de una conciencia (el pueblo, una clase social, un partido político). Para que la dimensión lúdica coincida con la dimensión ontológica, Gadamer no solamente se aleja del subjetivismo, sino también del principio sobre el que descansa el subjetivismo: de la idea del carácter absoluto de la actividad

[18] H-G Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1997, p.143.
[19] *Ibidem,* p. 144.

creativa del ser humano. Esto se puede descubrir al analizar la ontología de la obra de arte. Así, por ejemplo, en la filosofía romántica, a través de la obra de arte, gracias al acto de la intuición intelectual, que en dado caso es la intuición estética, se construye el puente hacia el ser. Con ese acto, por primera vez el hombre coloca el principio del juego y con esto el principio del ser. Como resultado de ese enfoque, el ser y la historia se cambian de lugares.

La posición de Gadamer tiene una diferencia esencial. No soy *yo* quien, según mi deseo, convierte todo en juego, sino que el juego me atrae a su órbita y me hace jugador. Sólo con ese enfoque se puede hablar realmente de la comprensión como construcción de sentido. No es que el sentido en su *status* ontológico se haga primeramente posible gracias a la comprensión, sino que la comprensión surge gracias a la existencia del sentido, es decir, al ser.

Dentro de este marco nuevamente obtienen su actualidad los problemas clásicos de la ontología, aunque con nuevos matices.

EPISTEMOLOGÍA

GADAMER : HISTORIA Y EXPERIENCIA

*Raúl Alcalá**

En este trabajo pretendemos desarrollar de manera muy reducida algunos de los conceptos más importantes del pensamiento gadameriano, destacando los vínculos entre ellos, con la idea de tener una concepción organizada de esta propuesta filosófica. Analizamos el concepto de experiencia para de ahí poder enfrentarnos a la relación entre experiencia hermenéutica y tradición, y con ello darle su lugar a la conciencia de la historia efectual. Dentro de la comprensión de esta conciencia destacamos el papel relevante de la situación hermenéutica, el horizonte y la distancia en el tiempo. Completamos este recorrido mencionando la importancia que Gadamer le otorga al preguntar. Para finalizar, hacemos unos comentarios sobre algunas implicaciones de la obra de Gadamer, no con la finalidad de negar su gran aportación al pensamiento filosófico, sino más bien para ampliar su propuesta.

En el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*, Gadamer comenta la pretensión de su obra. Es sabido que la expresión central de su trabajo es la de hermenéutica, pero no le da a este término la carga de una preceptiva, de un sistema de reglas, de un método para las ciencias del espíritu. Se puede decir que su pretensión es más amplia, que tiene tintes universalistas. Esto se entiende mejor si partimos del hecho de que Gadamer no tiene en la mira establecer una distinción entre el método de las ciencias del espíritu y el método de la ciencia natural, incluso se atreve a afirmar que no hay una diferencia de métodos sino de objetivos de conocimiento,[1] pero si consideramos estos dos tipos de ciencia como formando parte del conjunto de

* Escuela Nacional de Estudios Profesionales-Acatlán, UNAM.

[1] H-G Gadamer, *Verdad y método*, 6ª ed., Salamanca, Sígueme, 1996, p. 11.

las experiencias humanas, entonces es posible hacer la pregunta: ¿cómo es posible la comprensión?

Es una pregunta que está en la base de todo comportamiento comprensivo de la subjetividad. Por eso puede sostener que "...la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí".[2] Así, no es pretensión de Gadamer proporcionar una "teoría general de la interpretación", sino mostrar lo que es común a toda manera de comprender; de ahí su universalidad. Y lo que es común es su pertenencia a la historia efectual, lo que a su vez requiere de una conciencia histórica. La conciencia histórica presupone una distancia fundamental entre su momento y toda transmisión histórica, y es esta conciencia histórica la que permite afirmar que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, es decir, permite hacer consciente que la historia tiene efectos sobre mi propia conciencia.

Ya aquí necesitamos aclarar ciertos conceptos. El concepto de experiencia es concebido de una manera más amplia que como lo ha aceptado la ciencia; incluso la noción de conocimiento no queda reducida a conocimiento sensorial, sino que se acepta un tipo de experiencia distinta a la experiencia sensorial, pero que proporciona a su vez conocimiento. La experiencia del arte, por ejemplo, tiene una pretensión de verdad no igual a la de la ciencia, pero tampoco inferior a la de ella. Es una especie de conocimiento, el que permite esta noción de experiencia, que rebasa a todo conocimiento conceptual.[3]

La noción de experiencia ha padecido de una deficiencia porque ha estado orientada hacia la ciencia y se le ha privado de su carácter histórico; se le ha concebido como sometida a control. Por ello se ha ocultado el verdadero proceso de la experiencia, pues, según Gadamer, no puede ser reducido a la formación de generalidades típicas, sino que tiene, más bien, un carácter esencialmente negativo; así:

> Cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son. La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un enga-

---

[2] *Ibidem*, p. 12.

[3] *Ibidem*, p. 139.

> ño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino lo que se adquiere es un saber abarcante. En consecuencia el objeto con el que se hace una experiencia no puede ser uno cualquiera sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no sólo sobre él sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre una generalidad.[4]

En este sentido la experiencia es única; no se puede hacer dos veces la misma experiencia, lo cual va en contra de la concepción que la ligaba a la ciencia, pues cuando se ha hecho una experiencia ya se la posee. Una experiencia es nueva cuando surge un hecho inesperado, de tal modo que el que experimenta se hace consciente de su experiencia y debido a su carácter negativo está siempre relacionada con experiencias anteriores.

Por eso una persona experimentada no puede quedar reducida al cúmulo de experiencias pasadas, sino que también está abierta a nuevas experiencias. Es más: una persona experimentada es aquella que está capacitada para tener nuevas experiencias y aprender de ellas, debido a que al haber tenido tantas experiencias y haber aprendido de ellas, es el más radicalmente no dogmático, ya que sabe que las experiencias defraudan nuestras expectativas, pues llevan a decepciones. Pero lo absurdo no es tener estas experiencias, sino no aprender de ellas, no lograr adquirir lo que se llama buen juicio.

Es, pues, en la verdadera experiencia en donde el hombre se hace consciente de su finitud, de que toda expectativa y toda planificación es finita y limitada, pero precisamente por reconocer estos límites puede ver un futuro para tales expectativas o planificación. Por ello también juega un importante papel en la conciencia de la historia efectual. Y es aquí donde hace acto de presencia la experiencia hermenéutica.

La experiencia hermenéutica mantiene una estrecha relación con la tradición, en tanto ésta es concebida como lenguaje, no como un objeto sino como un tú que nos comunica algo, y en este sentido adquiere el carácter de persona. Según Gadamer, hay tres maneras de concebir la relación entre la experiencia hermenéutica y la tradición. Primero, comprendiéndola como un objeto, de manera tal que podamos detectar elementos típicos, como cuando detectamos éstos a partir de la observación del comportamiento

[4] *Ibidem*, pp. 428-429.

de los otros hombres. Esto tiene como correlato la fe en el método científico y en la objetividad que éste provee.

En segundo lugar, se percibe la relación reconociendo como persona al tú, pero con la pretensión de apropiarse de él. Esta relación tiene como correlato la conciencia histórica. Reconoce la alteridad del otro, al pasado como alteridad, como persona, pero pretende adueñarse del pasado sin reconocer su propio condicionamiento histórico, sin reflexionar sobre los juicios y prejuicios de la tradición. No se da cuenta así de su propia historicidad.

En tercer lugar, que es por el que se inclina Gadamer, la relación se debe ver como una apertura a la tradición, que posee la conciencia de la historia efectual. No se trata de reconocer la tradición como una mera alteridad del pasado, sino como una alteridad que tiene algo que decirnos. Pero este decirnos sólo tiene sentido en un estado abierto, es decir, que se está en una situación tal que permite escuchar al otro, dejarse decir algo por el otro. La tradición se convierte así en experiencia en tanto la conciencia de la historia efectual se mantiene abierta a la pretensión de verdad que le llega de la tradición.

> La conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático. Es esto lo que caracteriza a la conciencia de la historia efectual como podremos apreciar más detalladamente desde el concepto de la experiencia.[5]

Por eso se puede afirmar que la conciencia de la historia efectual tiene la estructura de la experiencia.

La conciencia de la historia efectual tiene que distinguirse de la investigación de la historia efectual de una obra determinada. Lo que esta última persigue es seguir el rastro que a lo largo de su historia la obra va dejando tras de sí, de tal manera que el interés histórico tiene como temática no sólo el estudio de los fenómenos históricos o de las obras transmitidas, sino también los efectos de las mismas en la historia. Esto no es algo nuevo, pero sí lo es poner al descubierto la conciencia de la historia efectual, la idea de que nos hallamos siempre bajo los efectos de la historia efectual cuando pretendemos comprender un fenómeno histórico. De tal

[5] *Ibidem*, pp. 438-439.

manera que la conciencia de la historia efectual es un momento en la realización de la comprensión.

Dos conceptos juegan un papel relevante en la comprensión de esta conciencia: la situación hermenéutica y el horizonte. Hay que partir de la idea de que nos encontramos siempre en una situación, caracterizada porque uno está en ella y no frente a ella, lo cual impide lograr su iluminación completa. En este sentido, podemos tener conciencia de que nos encontramos en determinada situación, y sin embargo, no poder iluminarla a plenitud. Lo mismo ocurre cuando nos enfrentamos a la tradición, pues el formar parte de ella limita nuestras posibilidad de reflexión.

Así, pues, el concepto de situación limita nuestras posibilidades de ver, es decir, nos fija un horizonte de visión que abarca lo que es visible desde una situación. Esto es lo que permite afirmar: "La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para la cuestiones que se nos plantean cara a la tradición".[6]

Esto no quiere decir que nuestros horizontes estén cerrados, sino más bien que se desplazan con nosotros. El horizonte del pasado, bajo la forma de tradición, está en constante movimiento. Por ello es que no nos trasladamos a mundos extraños cuando nos desplazamos hacia horizontes históricos. Ciertamente partimos de nuestro horizonte, pero nos lo llevamos con nosotros al desplazarnos. Y podemos desplazarnos porque todos esos horizontes constituyen un gran horizonte que se mueve por sí mismo, en este sentido, el horizonte del presente no está fijo ni se mantiene al margen del pasado; es decir, no hay ni horizontes del presente por sí mismos, ni horizontes históricos por ganar, sino más bien fusión de horizontes en donde lo viejo y lo nuevo crecen juntos: es el dominio de la tradición. La comprensión histórica es pues esta fusión de horizontes.

Ya no hay que desplazarse hacia el espíritu de la época que se pretende estudiar para alcanzar la objetividad histórica, esto es más bien un presupuesto erróneo del historicismo, que considera el tiempo como un abismo que hay que salvar. Gadamer, en cambio, acepta al tiempo como el fundamento que sustenta el acontecer en que tiene sus raíces el presente. Es precisamente la distancia en el tiempo la que permite un conocimiento objetivo, pues son nuestros propios prejuicios incontrolables los que nos

---

[6] *Ibidem,* p. 373.

limitan para la comprensión de nuestra situación actual. Sólo la distancia en el tiempo rompe los nexos entre nuestra situación y nuestros prejuicios. Lo que esto quiere decir es que la distancia en el tiempo permite mayor objetividad porque hay menos compromisos con la situación estudiada.

Es la distancia en el tiempo la que hace posible distinguir los prejuicios verdaderos, que nos permiten llegar a la comprensión, de los falsos, que arrastran malentendidos. Pues es la distancia en el tiempo la que permite poner a los prejuicios en suspenso, ante nosotros, ya que mientras un prejuicio no está determinado, ni lo conocemos ni lo pensamos como juicio. Ésta es la exigencia de la comprensión, "[...] poner en suspenso por completo los propios prejuicios. Sin embargo, la suspensión de todo juicio, y, a fortiori, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la pregunta".[7]

Poner en suspenso nuestros prejuicios quiere decir preguntarse respecto a cada uno de ellos si es así o no, es decir, preguntarse por la validez del prejuicio. Aceptando que las preguntas, para que puedan ser contestadas, deben de tener sentido, sucede que el sentido otorga una orientación, una dirección que adopta la respuesta. Es por ello que toda pregunta parte de un horizonte que limita su apertura, si no sería una pregunta en el vacío. De esta manera el planteamiento de una pregunta implica una apertura, pero a la vez marca un límite. Es una apertura porque la respuesta se mantiene entre la afirmación de un sí y la afirmación de un no.

La pregunta es el camino hacia el saber. Pero el saber no es sólo la afirmación del sí bajo determinados argumentos, sino también la afirmación del no bajo los mismos argumentos. Consiste, pues, en aceptar lo correcto, pero a la vez rechazar lo incorrecto. Aquí es donde se observa la deficiencia de la idea de método, pues no hay método que enseñe a preguntar,[8] esto depende del saber, del saber que no se sabe, a la manera socrática, que es lo que permite preguntar. El que cree saberlo todo está imposibilitado para preguntar.

En este sentido, la interpretación de un texto se inicia cuando éste impone una pregunta al intérprete. Comprender esta pregunta significa haber comprendido el texto. De aquí que no sea aceptable la reducción hermenéutica a la opinión del autor, pues es la obra

[7] *Ibidem*, p. 369.
[8] *Cfr. Ibidem*, p. 443

misma la que despliega su plenitud de sentido; por eso afirma Gadamer:

> Podríamos decir con Collingwood, que sólo comprendemos cuando comprendemos la pregunta para la que algo es respuesta, y es verdad que lo comprendido de esta manera no se queda en la escisión de su referencia de sentido respecto a nuestra propia opinión. La reconstrucción de la pregunta desde la cual el sentido de un texto se comprende como una respuesta pasa más bien a nuestro propio preguntar. Pues el texto tiene que ser entendido como respuesta a un verdadero preguntar.[9]

Esta dialéctica de pregunta y respuesta permite concebir la comprensión como una conversación. Desde luego que es el intérprete el que conversa con el texto, pues éste no puede hablarnos como lo haría un tú. Somos nosotros los que lo comprendemos, pero a la vez le hacemos preguntas cuyas respuestas están latentes en el texto. No son algo que nace de uno mismo, sino de la fusión de horizontes que media entre el texto y el intérprete.

Ahora bien, si hemos comprendido el texto de Gadamer, entonces no conversamos con éste sino con aquél, es decir, podemos desarrollar una serie de preguntas cuyas respuestas están latentes en el texto. En este sentido el propio Gadamer puede, con el paso del tiempo, ya no estar de acuerdo con lo que escribió en *Verdad y método*, y sin embargo el intérprete concebir esta obra con sentido. Si esto es así, entonces se impone la pregunta ¿hay alguna relación entre esta obra y las otras del mismo autor? Gadamer parece encerrar el sentido de la obra en sí mismo, con independencia de las otras obras. Por un lado, esto es importante, pues permite darse cuenta de que lo que se pretende es comprender lo que un texto dice, y no precisamente al autor. Aclaremos esto: un argumento en contra de la comprensión del texto de algún autor debe referirse al propio texto, de tal manera que argumentos del tipo: "es que no has leído el último artículo del autor en donde ya no acepta su posición anterior", no son buenos argumentos, pues una cosa es comprender el desarrollo histórico del pensamiento del autor, y otra muy diferente el sentido de sus textos.

Por otro lado, Gadamer parece cancelar la posibilidad de abrir la comprensión de un texto a partir de otros textos, lo cual me

---

[9] *Ibidem*, p. 453.

parece erróneo, incluso porque esto nos lleva al absurdo de considerar *Verdad y método II* con una independencia completa de *Verdad y método*.

Es así como Gadamer, evitando caer en el error de la hermenéutica romántica que pretendía poner al intérprete en el lugar del autor, se coloca en el otro extremo, separando completamente a la obra del autor. Sostiene la fusión de horizontes entre texto e intérprete; sin embargo, no veo ninguna razón para no concebir esta fusión entre tres instancias: autor, texto e intérprete, sin privilegiar ninguna... no, no se trata de ponerse en el lugar del autor, pero tampoco de ignorarlo sin más.

También cabría hacer la siguiente pregunta: ¿cuál es el límite de la distancia en el tiempo?, pues tal parece que Gadamer aceptaría un principio que sostiene que a mayor distancia en el tiempo mayor objetividad, pero esto parece llevarnos a dos cuestiones. Primero, que la distancia en el tiempo sea tan grande que, en vez de llevarnos a la objetividad, caiga en la pura especulación. Claro que uno estaría tentado a decir que cuando nos referimos a la distancia en el tiempo, nos referimos a nuestro propio tiempo histórico, pero esto no evita que caigamos en la pura especulación, a menos que sostengamos que conocemos ya toda nuestra historia, lo cual es un absurdo. Ciertamente la distancia en el tiempo es importante para lograr la objetividad, la liberación de los prejuicios del momento estudiado, pero no puede ser tan amplia como para llevarnos a la incomprensión, pues, por lo menos, debe permitir la posibilidad de observar los efectos de la historia en nuestra conciencia.

Segundo, si la ley anterior es válida, entonces actualmente no logramos una comprensión objetiva de la propia obra de Gadamer, o, por lo menos, no tan objetiva como podría ser la comprensión de una obra como la de Descartes, puesto que nuestra lectura se encuentra limitada por los prejuicios del momento.

Esto hay que tratarlo con cuidado, porque Gadamer no está poniendo en duda la objetividad, pues toda comprensión y todo acuerdo, según él, es sobre alguna cosa que uno tiene ante sí,[10] esto es, una experiencia. De lo que se trata, pues, es del grado de objetividad, de lograr una mayor objetividad; para ello hay que poner los prejuicios en suspenso, pues mientras ellos están gobernando, la objetividad es menor. Necesitamos, entonces, saber

[10] *Cfr. Ibidem*, p. 457.

cuáles son nuestros prejuicios, pero esto sólo lo logramos gracias a la distancia en el tiempo.

Gadamer parece ver la historia efectual como una línea recta que se inicia en algún punto y culmina en este momento; y ciertamente para Europa ese parece ser el caso, pero cuando en el acontecer histórico vienen dos o más líneas históricas diferentes la situación se complica. Este parece ser el caso de Latinoamérica en donde nuestra situación actual está conformada por lo menos de dos líneas históricas: una europea, la otra indígena. Por eso es posible aceptar, con Villoro,[11] que las preguntas de la filosofía se pueden concebir como universalmente válidas, pero las respuestas son culturalmente válidas, es decir, las respuestas están dadas desde nuestra propia situación.

Nótese que, de acuerdo con Gadamer, sólo se pueden hacer preguntas al texto si las respuestas están latentes en él mismo, pero es posible hacer preguntas motivadas por el texto y cuya respuesta rebasa al propio texto. Supongamos que hacemos la siguiente pregunta: ¿qué tipo de sujeto se contempla en la obra *Verdad y método*? La respuesta, desde luego, se encuentra en el propio texto, es un sujeto individual (el intérprete), que se encuentra en una situación determinada histórica y socialmente, que tiene un interés por saber, etcétera. Pero podríamos hacer preguntas del tipo: ¿es compatible la obra *Verdad y método* con un sujeto concebido no como individuo sino como comunidad? Aunque es sabido que sólo los individuos tienen experiencias, esto no implica que la sociedad no tenga conocimientos.

Este tipo de preguntas rebasa al texto y puede, incluso, que el propio texto no permita hacerlas, sin embargo, no carecen de sentido sino más bien al darles respuesta se pretende ampliar el sentido del texto. Así pues, hay que distinguir dos tipos de preguntas ante un texto, primero, aquellas que son puntuales sobre algún aspecto específico del texto, que pretenden comprender partes específicas como partes de una totalidad. Segundo, aquellas que suponen la comprensión de la totalidad y que quieren ampliar su significado, o podríamos decir, su aplicación.

Las ideas de Gadamer plasmadas en *Verdad y método* permiten darse cuenta de los prejuicios de nuestra historia cultural, es decir, el surgimiento de la Modernidad puede ser visto como la aparición

---

[11] Véase su conferencia presentada en el *"Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía"*, Cáceres, España, septiembre, 1998.

de ciertos juicios, por ejemplo, sobre la necesidad de un método para la obtención del conocimiento, de que éste debe estar guiado por la razón, de que su buena aplicación es garantía de la obtención de verdades, etcétera. Al constituirse la Modernidad, con el paso del tiempo, en una tradición, tales juicios devinieron prejuicios, se mantuvieron ocultos, pero latentes, además de conservarse como no expuestos a la crítica. A mediados del siglo pasado, sobre todo por Nietzsche, estos prejuicios se pusieron en suspenso, pero fue principalmente en este fin de siglo que se extendieron ampliamente en la mesa de las discusiones; comenzamos a dudar de ellos y los hicimos así criticables, sin que esto implique considerarlos necesariamente falsos.

Esta ha sido la labor de la Posmodernidad, hacer de nuestros prejuicios objeto de estudio. Aunque algunos han tendido no al estudio de los prejuicios, sino a su abandono por problemas de actitud. Una revisión de nuestros prejuicios es precisamente ponerlos en suspenso hasta generar argumentos aceptables, ya sea a favor o en contra, pero esto no implica el abandono de la tradición, sino que queda el camino de su desarrollo.

ENTRE CONTEXTOS

*Mariflor Aguilar**

"Entre contextos" se refiere a uno de los problemas que la hermenéutica gadameriana plantea con mayor insistencia, a saber, la posibilidad de pensar una abertura intrínseca del lenguaje que permita acceder a la alteridad y, por tanto, que haga posible el diálogo. A partir de la doble naturaleza del lenguaje, como puente y barrera, se muestra cómo Gadamer apuesta a la dimensión del "puente" introduciendo una serie de conceptos de la metafísica que hacen comprender la posibilidad dialógica.

Se sabe que Gadamer concede al lenguaje un lugar central en la articulación de su propuesta hermenéutica. Quiero mostrar en este trabajo que el aspecto lingüístico que Gadamer desea enfatizar tiene que ver con la trascendencia de los contextos y con la apertura a la alteridad, mediante un esfuerzo tan grande que podría decirse que es uno de sus mayores empeños. Este problema se plantea bajo formas diferentes en su trabajo: en la lógica de pregunta y respuesta, en todo lo relacionado con el diálogo, en el lúcido análisis que hace de la relación entre "yo" y "tú", pero también lo expresa directamente en relación con la fuerza que tiene el lenguaje de encapsular contextos, frente a lo cual actúa el trabajo hermenéutico. En la tercera parte de *Verdad y método* (la parte dedicada expresamente a lenguaje y hermenéutica), Gadamer afirma lo siguiente acerca de la hermenéutica: "La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro [*Bann*] de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico (VM, 483)".[1]

* Facultad de Filosofia y Letras, UNAM.

[1] Así indicaremos la referencia a la página de H-G Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991.

Este comentario de Gadamer dice que la hermenéutica, siendo lingüística, se aparta de la fascinación del lenguaje. Ciertamente, hay que preguntar por qué es necesario apartarse de esta fascinación; en qué sentido el lenguaje fascina, encanta, y cuáles son las consecuencias indeseables de esto. Por otra parte, si se dice que, a pesar de todo, la hermenéutica "tiene carácter lingüístico", hay que preguntar también qué es lo que la hermenéutica conserva del lenguaje no obstante su fuerza de encantamiento.

Para aclarar esto, hay que observar el contexto en el que Gadamer hace el enigmático comentario acerca del conjuro de lo lingüístico. Éste aparece como respuesta a un planteamiento previo acerca del contextualismo lingüístico radical, según el cual, si el lenguaje guarda una cercanía tan estrecha con las cosas que designa, y si esta designación está siempre mediada por la experiencia y la tradición del hablante, se vuelve un enigma "cómo es posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos" (VM, 482). El planteamiento de esta cuestión es como sigue:

> El que vive en un lenguaje está penetrado de la insuperable adecuación de las palabras que usa para las cosas a las que se refiere. Parece imposible que otras palabras de lenguas distintas están en condiciones de nombrar las mismas cosas de una manera tan adecuada. Sólo parece justa la palabra propia, y tan cierto como que la cosa mencionada es siempre una lo es que la palabra justa no puede ser mas que una... Cuanto más sensible se muestra nuestra conciencia histórica en sus reacciones, tanto más intensamente parece experimentar lo intraducible de lo extraño (VM, 482).

Aquí se está planteando la idea de un férreo contextualismo lingüístico, tan fuerte que Gadamer plantea la necesidad de sustraerse "al conjuro de lo lingüístico" con el fin de neutralizar el determinismo del lenguaje. Otros autores también se han referido a esta cerrazón del lenguaje. Etienne Balibar habla de la comunidad lingüística como capaz de inducir "una memoria étnica tremendamente condicionante", y recuerda también que alguna vez Roland Barthes llamó "fascista" a este poder de determinación.[2] Así, pues, con esto se plantea el problema de que el reconocimiento de la

---

[2] Etienne Balibar, "La forma nación: historia e ideología", en E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991, p. 153.

alteridad, de otras culturas o de otras tradiciones, se puede ver obstaculizado por la comunidad lingüística misma. Pero, inmediatamente, Gadamer rechaza este planteamiento: "*Es importante comprender* —dice— *que este razonamiento es sólo aparente* [...]. El esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido" (VM, 483).[3] Y en este momento es cuando habla de la fuerza hermenéutica para sustraerse del conjuro de lo lingüístico, siendo ella misma lingüística. Lo interesante de esto es que la fuerza hermenéutica, que no se deja encantar por el lenguaje, es también lingüística. ¿Cuál es ésta? ¿Qué cosa del lenguaje va contra el lenguaje mismo? ¿Qué cosa del lenguaje hace posible la trascendencia de los contextos? A lo que a partir de aquí nos queremos referir es a los medios distintos a los que Gadamer recurre para plantear la trascendencia de los contextos.

La apertura del lenguaje hacia nuevos contextos la encuentra Gadamer planteada ya en Humboldt, quien habla de una cierta libertad del ser humano frente a la lengua, aunque, por otro lado, es consciente de que se trata de una libertad limitada (VM, 529). También Humboldt descubrió la relación entre lenguaje y mundo, concibiendo una acepción del lenguaje como una acepción del mundo; es decir, reconoció que la esencia del lenguaje radica en la realización viva del hablar. Gadamer traduce esta tesis a términos de Heidegger hablando de la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del ser humano (VM, 532). Para aclarar esto, Gadamer desarrolla la diferencia heideggeriana entre mundo y entorno, y en este desarrollo se refiere con más claridad a la fuerza liberadora del lenguaje.

Ante el mundo, no ante el entorno, el ser humano es libre. El entorno determina al individuo, mientras que el individuo está en el mundo. "El entorno es el 'medio' en el que uno vive... es un concepto social que expresa la dependencia del individuo respecto al mundo social", pero expresa también la dependencia de todos los seres vivos respecto de su medio circundante. Sólo es propio del ser humano tomar distancia respecto del entorno y "tener mundo"; el ser humano tiene libertad frente al entorno y esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo. "Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo" (VM, 532). Pero tomar distancia del entorno o elevarse por encima del entorno

[3] Las cursivas son de Gadamer.

no significa abandonarlo; lo que significa es posicionarse de manera distinta respecto de él situándose en el mundo. Podría decirse que lo que Gadamer está planteando es que, así como es imposible un texto sin contexto, también es imposible que un solo contexto encapsule completamente al texto. Es decir, los contextos son porosos y establecen entre sí relaciones mediante vasos comunicantes. En otras palabras, si el lenguaje puede ser un férreo factor determinante, también es cierto que uno de sus rasgos es la plasticidad, "afecta a cada individuo en lo más profundo (en la forma en que se constituye como sujeto), pero su particularidad histórica sólo está ligada a instituciones intercambiables".[4] Gadamer lo expresa claramente al señalar que "la movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados" (VM, 375).

Para explicar la apertura lingüística, Gadamer recurre a elementos sumamente especulativos de la metafísica. Comienza con la recuperación del principio hegeliano de "integración" el cual plantea para toda interpretación la imposibilidad de recuperar su contexto originario, "el suelo en el que se produjo", y lo contrapone con el principio de Schleermacher de "recuperación", que sí cree posible la recuperación de los contextos. Gadamer explica la aparición de la hermenéutica en el momento en que se convierte en un tipo de reflexión específica que se plantea problemas más de tipo histórico que práctico (VM, 218), y en que se despierta la conciencia de que las expresiones humanas contienen un componente significativo que debe ser reconocido como tal por un sujeto, y trasladado a su propio sistema de valores y significados. Esto dio lugar al "problema de la hermenéutica", el cual, al decir de Josef Bleicher, no es otro que el problema de cómo se lleva a cabo este proceso y cómo se puede dar cuenta objetivamente de un significado, si éste ha sido subjetivamente producido y está mediado por la subjetividad del intérprete.[5] Este "problema de la hermenéutica" Gadamer lo piensa, junto con Schleiermacher y Hegel, en términos de "pérdida y enajenación" frente a la tradición. Estos autores dieron respuestas distintas a la misma cuestión, bajo los conceptos de reconstrucción e integración (VM, 219).

---

[4] E. Balibar, *op.cit.*, p. 154.

[5] Joseph Bleicher, *Contemporary hermeneutics,* London, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. I.

Schleiermacher pretende reconstruir la determinación original de una obra en su comprensión, "pues el arte y la literatura, cuando se nos transmiten desde el pasado, nos llegan desarraigados de su mundo original" (VM, 219). Para Schleermacher, lo natural y lo original de una obra se pierde desde el momento en que la obra es terminada por el autor y es puesta en circulación; al arrancarla de su contexto originario, pierde algo de su significado. Schleermacher usa una analogía entre la interpretación y un incendio: "una obra de arte está en realidad enraizada en su suelo, en su contexto. Pierde su significado en cuanto se la saca de lo que le rodeaba y entra en el tráfico; es como algo que hubiera sido salvado del fuego pero que conserva las marcas del incendio".[6] Por eso, la comprensión del significado de una obra requiere de la reconstrucción de lo originario. Es decir, si se reconoce que lo importante de la obra es temporal, que está ligada a su contexto específico, entonces, para comprenderla, no queda más que reconstruirla, reconstruir el mundo al que pertenece. Ésta es la idea central de la hermenéutica de Schleiermacher a la cual Gadamer se opone. Considera que reconstruir es imposible; que tomando en cuenta la historicidad de nuestro ser no recuperamos nunca el original. Dice Gadamer: "Lo reconstruido, la vida recuperada desde esta lejanía, no es la original. Sólo obtiene, en la pervivencia del extrañamiento, una especie de existencia secundaria en la cultura" (VM, 220).

La postura de Hegel es distinta. Gadamer expone y cita a Hegel donde demuestra la clara conciencia que tiene de la vida irrecuperable del pasado. Dice Hegel:

> (Las obras de la musa) no son más que lo que son para nosotros: bellos frutos caídos del árbol... No hay ya la verdadera vida de su existencia, no hay el árbol que los produjo, no hay la tierra ni sus elementos que eran su sustancia... Con las obras de aquel arte el destino no nos trae su mundo, ni la primavera ni el verano de la vida moral en la que florecieron y maduraron, sino sólo el recuerdo velado de aquella realidad.[7]

Hegel contrapone la reintegración a la reconstrucción de Schleermacher, y esta reintegración se lleva a cabo mediante la rememoración del espíritu. Dice también:

---

[6] Cit. De la *Aesthetik* de Shleiermacher, en VM, 219.

[7] Cit. en VM, 221 de Hegel, *Fenomenología del espíritu.*

> Pero igual que la muchacha que nos ofrece la fruta cogida es más que su naturaleza, sus condiciones y elementos, más que el árbol, que el aire, la luz, etc., que se ofrecen inmediatamente; pues ella, en el rayo de la mirada autoconsciente y del gesto oferente, reúne todo esto de una manera superior; así también el espíritu del destino que nos ofrece aquellas obras de arte es más que la vida moral y la realidad de aquel pueblo, pues es la re-memoración del espíritu que en ellas aún estaba fuera de sí: es el espíritu del destino trágico que reúne a todos aquellos dioses y atributos individuales de la sustancia en el *pantheón* uno, en el espíritu autoconsciente de sí mismo como espíritu.[8]

Así, es la filosofía, en tanto autopenetración histórica del espíritu, la que reúne "de un modo superior" la verdad del arte y, en general, de todas las obras del pasado. "En ella el comportamiento histórico de la imaginación se transforma en un comportamiento reflexivo respecto al pasado", sin pretender restituirlo sino en la acción mediadora del pensamiento con la vida actual (VM, 222).[9] La reintegración hegeliana es la forma como se trasciende/conservando; se trascienden los contextos y se conserva, e incluso se supera, el estatuto ontológico.

Una vez que Gadamer deja sentadas estas bases de principio, vuelve una y otra vez a plantear el problema de la no pérdida respecto de los contextos originarios desde perspectivas, planos y eventos diferentes. Al final, lo plantea en relación con los textos y contextos lingüísticos, a lo que ahora nos referiremos.

Una de las categorías de las que echa mano para pensar estas cuestiones es la de "encarnación", la que a su vez conduce a la de lo "especulativo". La "encarnación" está presente en el pensamiento de la trinidad elaborado por la patrística medieval a partir de la valoración de la palabra. En la patrística es altamente valorada la palabra. La creación ocurre por la palabra de Dios y se piensa como el "milagro del lenguaje". En San Juan se habla de la acción salvadora de la palabra: "el Verbo se hizo carne". Pero "hacerse",

[8] Cit. en VM, 222 de Hegel, *Fenomenología del espíritu.*

[9] Más adelante, cuando se desarrolla el plano de la lingüisticidad hermenéutica, se confirma esta tesis cuando se señala que "pensar históricamente quiere decir en realidad realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar" (VM, 476-7).

dice Gadamer, no es dejar de ser algo y convertirse en otra cosa; tampoco es la división o escisión de algo ni es una pérdida de lo interno al exteriorizarse (VM, 504). La palabra, que es verdad porque dice cómo es la cosa, no es nada por sí misma, tiene su ser en su cualidad de hacer patente el mundo. Igual ocurre en el misterio de la Trinidad. Lo que importa no es la exteriorización, sino la conservación de la divinidad, plena, su igualdad esencial con Dios (VM, 505). Lo que Gadamer quiere explicar con la "encarnación" es que cuando la palabra trasciende los contextos y puede ser comprendida desde otro lugar, si bien sí hay una cierta "pérdida" en tanto que diferenciación entre las tres personas divinas, no la hay respecto de la esencia de la divinidad, la cual pasa en su plenitud a cada instancia de la Trinidad. Siempre hay pérdida, pero también, como en el símbolo, siempre hay creación sin disminución ontológica. La "encarnación" también le sirve para pensar la dialéctica de la unidad y multiplicidad que domina la esencia de la palabra. Aristóteles pensó la dialéctica entre unidad y multiplicidad a través de las relaciones lógicas entre frase, juicio, nexo de frases y conclusión. Pero, para Gadamer, la dialéctica entre unidad y multiplicidad no se agota "en la estructura esencial de la lógica";[10] se trata de otra dialéctica que se expresa en otra categoría metafísica, que también le es útil para pensar la apertura lingüística, a saber, la de lo "especulativo".

La categoría de lo "especulativo" también servirá a Gadamer para pensar simultáneamente dos hechos: por un lado la multiplicidad de sentidos de la palabra según los nuevos contextos en los que se inserta y, por otro lado, la conservación de una "plenitud ontológica", plenitud de ser. Es decir, lo que vuelve a plantear es que, si hay "pérdida" respecto del contexto originario, esto no significa que haya pérdida desde el punto de vista ontológico. Gadamer insiste en que, cuando la palabra trasciende los contextos, no se debe a una idealidad trascendental, sino a la naturaleza abierta del lenguaje. En tanto que Gadamer considera que lo especulativo de la hermenéutica es semejante al modo como se elabora esa categoría en la dialéctica metafísica de Platón y Hegel, recupera el análisis hegeliano de la frase especulativa, de la frase filosófica: "Dios es uno". En este tipo de frases de la filosofía, lo que se sostiene no es que la unicidad sea un predicado del sujeto

[10] José Francisco Zúñiga, *El diálogo como juego*, Granada, Universidad de Granada, p. 251.

Dios, sino que Dios se disuelve en el predicado. Es "especulativo" como lo es la imagen en el espejo: en lo especulativo el reflejo es uno con la cosa que refleja. "La imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto del original", pero es al mismo tiempo inasible; tiene carácter etéreo como de la reproducción pura (VM, 557-8). Esto le permite a Gadamer pensar que el lenguaje escapa a nuestro control, que no somos señores del lenguaje; le permite pensar "la inasibilidad de lo que sin embargo es la reproducción más pura del sentido". Con ello, Gadamer aprovecha la tradición metafísica como herramienta conceptual para expresar la idea del lenguaje como medio universal contra la concepción instrumental.[11] Una vez planteada la unidad especular entre sujeto y predicado (unidad del concepto), se puede pensar otra forma de lo especulativo del lenguaje como la articulación entre la finitud de la palabra y la infinitud de sus posibilidades: "Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por descubrir e interpretar" (VM, 549). La finitud de la palabra forma unidad de sentido con la infinitud de cosas no dichas (VM, 561); pero en esta infinitud está siempre presente la relación especular según la cual en cada una de las "repeticiones" está presente el todo.

Consideramos que el hecho de que Gadamer recurra a estas categorías de la metafísica representa un enorme esfuerzo por ofrecer garantías "especulativas" para pensar la apertura del lenguaje más allá del lenguaje poético heideggeriano y de las teorías fenomenológicas de la subjetividad.

[11] Martin Kusch, *Language as calculus vs. language as universal medium*, The Neetherlands, Kluwer Academic publishers, 1989, p. 248.

LA ESTRUCTURA ESPECULATIVA DEL LENGUAJE EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

*Jorge A. Reyes**

¿Qué pretende hacer Gadamer al recuperar el concepto de lo "especulativo" y cómo lo hace? La manera de cómo Jorge A. Reyes da respuesta a estas preguntas, habla, más allá de Heidegger, del carácter de "acontecer" del lenguaje que se hace históricamente efectivo en el diálogo, y replanteando la dialéctica de Hegel dentro de la propia apertura del diálogo vivo, habla también acerca de que la inteligibilidad del lenguaje y la inteligibilidad de la realidad son en principio compatibles, puesto que el lenguaje es el lugar donde la realidad inteligible (como entramado de relaciones dialécticas de las cosas entre sí) se muestra a sí misma y realiza su potencial inherente para significar. El movimiento especulativo se plantea, entonces, en términos de "juego": el juego de la realidad es su propio acto de auto-presentación siempre lingüística, plural y polisémica, dada la misma tarea interpretativa de desarrollar en una pluralidad de formas la inteligibilidad de la cosa.

Introducción

Si hemos de creer en las críticas que dirige la "deconstrucción" contra la hermenéutica filosófica, el proyecto de *Verdad y método*, consistente en pensar la comprensión a partir de la finitud humana y la polisemia del lenguaje, concluye en un fracaso debido a que no puede desprenderse de la "metafísica de la presencia"; es decir, la hermenéutica filosófica seguiría atada a la idea de que, detrás de las apariencias, existe una esencia inmutable de las cosas que el filósofo debe sacar a la luz. Este tipo de críticas parecieran confirmarse cuando Gadamer invoca la autoridad de Hegel para plantear el carácter especulativo del lenguaje: "Enlazado con un uso terminológico atestiguado en éste [Hegel], podemos dar a lo que es común a la dialéctica metafísica y a la hermenéutica el nombre de *especula-*

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

ción."[1] ¿Cómo hacer compatible la hermenéutica gadameriana, desarrollada desde la perspectiva del diálogo y la pluralidad de sentido del texto, con el momento especulativo el cual, dado que "aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición",[2] parece conducir irremisiblemente a la univocidad del sentido?

Considero que hay buenas razones para mostrar que Gadamer no es "una oveja perdida en los pastizales secos de la metafísica"[3] y que el recurso a la noción hegeliana de lo especulativo sirve para defender la tesis según la cual todo ser que puede ser comprendido es lenguaje. La tesis acerca del carácter especulativo del lenguaje aparece en la tercera parte de *Verdad y método* referente al "lenguaje como hilo conductor de la experiencia hermenéutica". La aproximación a la lingüisticidad le permite a Gadamer romper con la comprensión de la experiencia hermenéutica basada en la dicotomía sujeto-objeto; porque, si el lenguaje es un entramado de sentido simbólicamente estructurado y no un instrumento mediante el cual traduzcamos a palabras nuestros estados mentales, entonces la comprensión no puede pensarse como la acción de la conciencia sobre un objeto, sino como un diálogo entre sujetos —en el seno de ese mundo simbólicamente estructurado— acerca de un asunto (*Sache*) que no tiene un significado propio independientemente de esa relación intersubjetiva que es el diálogo. La comprensión de la cosa misma sólo puede desplegarse en el diálogo del intérprete con la tradición. En este punto Gadamer recurre al concepto hegeliano de lo especulativo para enfatizar el carácter no instrumental del lenguaje:

> Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir: es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión. La estructura especulativa del lenguaje se confirma también desde este lado. Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción" (VM, 568).

[1] H-G Gadamer, *Verdad y método* (VM, de aquí en adelante), Salamanca, Sígueme, 1993, p. 557.

[2] G.W.F. Hegel, *Lógica,* Buenos Aires, Orbis, 1985, p. 82.

[3] H-G Gadamer, "Letter to Dallmayr", en Michelfelder y Palmer, *op. cit.*, p. 430.

Así pues, decir que el lenguaje posee una estructura especulativa equivale a afirmar que no hay nada fuera del lenguaje, que no hay un *nóumeno* o un contenido mental que la comprensión deba poner en palabras, sino que la comprensión se mueve desde siempre en un mundo lingüísticamente estructurado respecto al cual la conciencia metódica tiene un carácter derivado. No obstante, afirmar que el lenguaje es una unidad especulativa no significa que Gadamer acepte, con Hegel, que la dialéctica deba concluir en un saber absoluto en el que ya no cabe ninguna opinión que pueda ir más allá de lo que se muestra afirmativamente en ese saber. Por el contrario, Gadamer pretende replantear la dialéctica de Hegel dentro de la apertura del diálogo vivo, dentro de lo que aquél denomina la "lógica de la pregunta y respuesta".[4]

Hemos esbozado brevemente *qué* pretende hacer Gadamer al recuperar el concepto de lo "especulativo" para su hermenéutica filosófica; a continuación se explicará *cómo* lo hace. El primer paso de esta explicación consistirá en revisar la aproximación gadameriana a la filosofía del lenguaje; ello nos permitirá entender una tesis que por ahora puede sonar paradójica: la recuperación de la noción hegeliana de lo "especulativo" tiene como propósito llevar hasta sus últimas consecuencias la concepción heideggeriana del lenguaje como "acontecer" (*Ereignis*).

El enfoque de la filosofía del lenguaje de Gadamer

La comprensión del lenguaje como el "centro de relaciones" fundamental y universal, desde el cual surge toda experiencia humana significativa —lo que podríamos denominar la función de "apertura del mundo" (*Welterschließung*) del lenguaje— es una idea que Gadamer toma directamente de la transformación hermenéutica de la fenomenología realizada por Heidegger. Brevemente podemos explicar que el problema del lenguaje, lejos de ser un

[4] Acerca de este intento de replantear la dialéctica hegeliana, el propio Gadamer escribe: "la pretensión de la dialéctica en la lógica de Hegel consiste en llevar a su cumplimiento esta exigencia de darse clara cuenta de la legitimidad de cada pensamiento particular situándolo en el contexto del despliegue sistemático de todos los pensamientos. Ciertamente esta pretensión no podía ya ser llevada a cabo de acuerdo con la marcha viva del diálogo socrático que va superando una tras otra, las representaciones ficiticas del saber y creando, paso a paso, comprensión por vía de preguntas y respuestas." H-G Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 80.

tópico marginal en el pensamiento de Heidegger, es la vía privilegiada para plantear la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*) debido a que permite pensar el horizonte en el que todo ente aparece "como algo" provisto de sentido, sin necesidad de hacer de la conciencia reflexiva el fundamento último de todo lo existente. Cuando enunciamos una proposición acerca de algo (por ejemplo, "el matraz es un objeto de laboratorio"), presuponemos un plexo de sentido, un "mundo", al cual, a su vez, no podemos referirnos como si fuera un objeto. Ya en *Ser y tiempo*, Heidegger indicaba que toda comprensión del ente debe remitir a un plexo de referencias el cual, a su vez, no está constituido por el ente mismo, por lo que para explicar la constitución de esa totalidad de referencias será necesario explicitar la estructura específica del "referir a algo", es decir, la estructura del signo. Sólo el signo es capaz de crear nuevas atribuciones de sentido, relaciones entre instrumentos y modos de referirse a las cosas, es decir, el signo hace posible que haya un mundo:

> La señal no es sólo 'a la mano' con otro útil, sino que en su 'ser a la mano' se vuelve el mundo circundante en cada caso expresamente accesible para el 'ver en torno'. *La señal es algo ónticamente a la mano, que en cuanto es tal determinado útil funciona al par como algo que señala la estructura ontológica del 'ser a la mano', la totalidad de referencias y la mundanidad.*[5]

Sin embargo, sólo en los escritos posteriores a la "inflexión" (*Kehre*) el lenguaje se plantea explícitamente como el plexo de referencias simbólicamente estructuradas desde el cual el ente puede aparecer como algo provisto de sentido: "El lenguaje no se limita a conducir hacia adelante en palabras y frases lo revelado y lo oculto, eso que se ha querido decir: el lenguaje es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente. En donde no está presente ningún lenguaje, por ejemplo en el ser de la piedra, la planta o el animal, tampoco existe ninguna apertura de lo ente [...].[6] Esto es importante porque el lenguaje deja de pensarse como un instrumento mediante el cual comunicamos a los otros nuestros estados mentales y se concibe como el modo en

---

[5] Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 96-97.

[6] Martin Heidegger, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, p. 93.

que acaece la apertura del ser, es decir, un ente sólo puede tener sentido dentro del lenguaje. Pero esta función de "apertura" del lenguaje no significa que éste sea un trascendental (una especie de *a priori* constitutivo de la razón), sino que el lenguaje es un "acontecer" (*Ereignis*) histórico, que no es constituido por ningún acto de la conciencia, y que delimita el campo de toda experiencia posible en el mundo en la medida que nuestro uso cotidiano del lenguaje presupone una totalidad de prácticas lingüísticas que configuran el horizonte desde el cual nuestras palabras tienen sentido.[7] Gadamer retoma este pensamiento del lenguaje como acontecer para mostrar cómo la experiencia hermenéutica es algo que nos acontece, no algo sobre lo cual tengamos dominio reflexivo.[8]

Sin embargo, Gadamer no es un simple epígono de Heidegger, pues enfatiza un aspecto del lenguaje, al cual el autor de *Ser y tiempo* no prestó la debida importancia (un descuido que puede llevar a una mala comprensión del lenguaje como acontecer): el carácter dialógico del lenguaje. El "acontecer" (*Ereignis*) es una manera distinta de concebir la relación entre el hombre y el ser como apropiación recíproca, y no simplemente el replanteamiento de un nuevo sustento metafísico de los seres finitos. Sólo desde esta co-apropiación puede dejarse de pensar en el ser como simple presencia porque no sólo el hombre es nunca sin el ser, sino también el ser no es nunca sin el hombre. Una vez hecha esta aclaración debe añadirse entonces que pensar al lenguaje como "acontecer" (*Ereignis*) significa entenderlo como algo de lo cual disponemos en la medida que lo hablamos, pero que a la vez dispone de nosotros, porque en su función de "apertura del mundo"

---

[7] La comprensión del lenguaje como "acontecer" es muy similar a la idea de Wittgenstein acerca de seguir una regla. Ambos enfatizan que ese uso del lenguaje no es en modo alguno similar al uso que hacemos de un instrumento, sino que se trata de un horizonte significativo que no depende de ninguna intención subjetiva y que condiciona el sentido de nuestras prácticas linguísticas: "Todos los pasos ya están realmente dados" quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio [...] "Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla *ciegamente*." L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica-IIF1988, 219, p. 211.

[8] En este sentido de "acontecer" debe entenderse la declaración de Gadamer cuando escribe que "La inconsciencia lingüística no ha dejado de ser la auténtica forma de ser del hablar" (VM, 486), pues la inconsciencia del lenguaje quiere decir que éste no se puede objetivar como si fuera un producto de la conciencia. Puesto en términos fenomenológicos, no es posible hacer una "reducción trascendental" del lenguaje.

delimita todo aquello acerca de lo cual podemos hablar. En este sentido, es cierto que Heidegger concibe la estructura del "acontecer" según el modelo de la relación del hombre con el lenguaje (relación en la que aquél no se reduce a ser un oyente pasivo), e incluso toma de Hölderlin la caracterización del hombre como un diálogo; también es cierto que ese diálogo no se piensa primordialmente como una relación entre personas, sino como una relación entre el hombre y el lenguaje, entendido como el lugar en el que acontece la apertura del mundo. Así pues, el énfasis de Heidegger en el aspecto ontológicamente innovador del lenguaje (es decir, es en él donde todo ente adquiere sentido, donde algo puede ser comprendido "como algo") le lleva a concebir el lenguaje como poesía porque en ambos casos hay una fundación de sentido, no una representación en términos lingüísticos de algo previamente dado a la conciencia.[9] Por ese motivo, a pesar de que Heidegger se niega a establecer una dicotomía entre el lenguaje "como apertura" y el lenguaje "como enunciación" (es decir, como instrumento), pues el lenguaje es ya siempre apertura del mundo, lo cierto es que considera al lenguaje poético como el *topos* privilegiado de esta apertura de sentido.[10] En contraste, Gadamer parte también del carácter de "acontecer" del lenguaje, pero se distancia de Heidegger al afirmar que el poder del lenguaje se hace históricamente efectivo

---

[9] Al respecto, el propio Heidegger escribe: "El propio lenguaje es poema en sentido esencial. Pero como el lenguaje es aquel acontecimiento en el que se le abre por vez primera al ser humano el ente como ente, por eso, la poesía, el poema en sentido restringido, es el poema más originario en sentido esencial. El lenguaje no es poema por el hecho de ser la poesía primigenia, sino que la poesía acontece en el lenguaje porque éste conserva la esencia originaria del poema." M. Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 64.

[10] Esto se aclara cuando Heidegger explica la expresión "llevar el habla como habla al habla": "Inicialmente la fórmula remite a un entramado de relaciones en el que ya nos hallamos implicados. El propósito de un camino al habla está con un modo de hablar que quisiera, precisamente, poner en libre presencia el habla para poderla representar en tanto que habla y expresa lo representado, lo que, a la vez, atestigua que el habla misma nos ha entretejido con el hablar" (M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 218). El primer "habla" de la fórmula se refiere a un entramado de relaciones, al ámbito previo desde el cual es posible toda predicación, en ese sentido no podemos afirmar que haya una esfera del lenguaje que sea puramente instrumental. Lo que sí se puede afirmar es que hay distintos modos de expresar que "el ser del hombre reside en el habla" (éste es el tercer "habla" de la fórmula) y ese modo (el segundo "habla") le corresponde al lenguaje poético. Así pues, hay una preeminencia de este último, pero no una dicotomía entre un habla esencial y una instrumental.

en el diálogo, es decir, la experiencia hermenéutica sólo acontece en el diálogo:

> Naturalmente importa destacar frente a esto [pensar la esencia del lenguaje desde el enunciado] que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*. Esto no debe entenderse como si con ello quedara formulado el objetivo del lenguaje. Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar a otros mi voluntad. El entendimiento [...] es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida. (VM, p. 535).

Así, Gadamer piensa la esencia del lenguaje desde el diálogo y no desde la poesía porque, a pesar de que el lenguaje trasciende cualquier intención subjetiva, en la estructura misma de la comprensión está implícita la dialéctica de pregunta y respuesta. Es decir, si aceptamos con Gadamer que la experiencia hermenéutica es negatividad, experiencia de nuestra propia finitud, entonces debemos admitir que en el diálogo se expresa esa experiencia hermeneútica, porque en la conversación el hablante, al ser puesto en cuestión, experimenta su propia finitud.

A diferencia de Heidegger, quien piensa la relación entre el lenguaje y los sujetos de manera unidimensional, porque éste predetermina todo aquello que puede aparecer a los sujetos en el mundo como algo provisto de sentido, Gadamer introduce la conversación (la dimensión comunicativa del lenguaje) como medio de entendimiento. Así, la experiencia hermenéutica no se desenvuelve únicamente en la previa apertura del mundo ya siempre dada, sino que continuamente transforma esa apertura del mundo por medio del diálogo. Esta doble articulación entre una totalidad de sentido simbólicamente estructurada ya siempre presente y otra que se forma constantemente en la conversación, obliga a pensar la esencia dialógica del lenguaje en términos de *dialéctica*. Sin embargo, la dialéctica no es simplemente un modelo para un aspecto particular de la comprensión, más bien describe la manera en la que acontece la comprensión. Pero lo más importante es que, para Gadamer, pensar el lenguaje desde la dialéctica no significa una negación del giro linguístico de la hermenéutica, porque ese movimiento dialéctico ocurre dialógicamente acorde con la "lógica de pregunta y respuesta".

De tal modo, al sostener que el lenguaje es el centro (*die Mitte*) de la experiencia hermenéutica, Gadamer radicaliza la tesis heideggeriana acerca del carácter de "acontecer" del lenguaje cuando afirma que este acontecimiento tiene una estructura dialéctica. Por un lado, el lenguaje es el *medio*, el plexo de referencias que no depende de la actividad reflexiva del sujeto, que permite comprender el sentido de los entes; en ese sentido el centro del lenguaje es "acontecer". Por otro lado, el lenguaje es *también* el medio que permite a los hablantes dialogar y ponerse de acuerdo acerca de la cosa misma (*die Sache selbst*); y en este sentido el medio del lenguaje es dialéctico:

> El movimiento de la interpretación no es dialéctico tanto porque la parcialidad de cada enunciado pueda complementarse desde otro punto de vista [...] como sobre todo porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretacion no hace sino traer al lenguaje el conjunto de este sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido" (VM, 557).

Así, pues, pensar el lenguaje como "acontecer", como co-apropiación ser/hombre, hace necesario —por mucho que le pese a Heidegger— pensarlo también en términos dialécticos porque en el lenguaje hay una relación recíproca, que jamás puede resolverse en una síntesis última, entre la finitud humana y la totalidad del plexo de referencias. Pensar el lenguaje desde la conversación viva exige poner nuestra atención en el momento concreto en el que alguien enuncia algo a algún otro, pero esa proposición particular sólo puede tener sentido sobre el trasfondo de una totalidad de sentido, la cual no susbsiste independientemente de esos "actos de habla" particulares; de tal modo hay que concebir al lenguaje como la totalidad de un plexo de referencias en el que se preservan y crean formas particulares de enunciación, es decir, las diversas maneras en que se comunican los sujetos finitos. Y la manera en la que Gadamer trata de expresar el carácter de "acontecer" del lenguaje, como una totalidad de sentido en continua transformación debido a que está atravesada por las conversaciones particulares, es mediante el recurso del concepto hegeliano de lo especulativo.

El momento especulativo: una vía hegeliana para la comprensión del lenguaje como "acontecer"

Mediante la referencia al momento especulativo de la dialéctica hegeliana, Gadamer trata de remediar los problemas inherentes a la concepción del lenguaje de Heidegger: por un lado, respecto a *Ser y tiempo*, la proposición especulativa puede ilustrar que la función de "apertura del mundo" depende de una totalidad de sentido y no de la actividad predicativa de una conciencia trascendental (aunque se la entienda como *Dasein*); de ese modo, la proposición especulativa emparenta con la noción de "acontecer"; por otro lado, el concepto de lo especulativo le permite a Gadamer pensar el "acontecer" en términos distintos a los de Heidegger, porque el lenguaje no es sólo una totalidad de sentido que "dispone de nosotros", sino que hay una relación dialéctica entre esa totalidad y la particularidad de aquello que decimos, entre la infinitud de expectativas de sentido que ofrece el lenguaje y las interpretaciones finitas que hacemos en ese lenguaje. Así, según Gadamer,

> Aquí es donde reside la principal actualidad de Hegel: la proposición especulativa no es tanto enunciado como lenguaje. En ella no sólo está propuesta la tarea objetivadora de la explicación dialéctica, sino que, al mismo tiempo, se calma el movimiento dialéctico. Por ella se ve el pensar referido a sí mismo. Así como en la formulación linguística —no de la proposición judicativa, sino, por ejemplo, del juicio expresado en un veredicto o en una maldición— está presente el ser dicho y no sólo aquello que se dice, así también está presente en la proposición especulativa el pensar mismo. La "proposición especulativa", que de este modo exige y mueve al pensar, tiene así "[...]su existencia en sí misma."[11]

Para entender de qué manera Gadamer recurre a la proposición especulativa para superar la comprensión del lenguaje como simple "enunciación" es necesario explicar cómo aparece el concepto de lo especulativo en la obra de Hegel.

Para Hegel el proceso del pensamiento tiene tres momentos distintos: el entendimiento, la razón dialéctica y la razón especu-

[11] H-G Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 103.

[12] Los momentos no se siguen el uno al otro de manera tal que llegando al grado superior se abandone el grado inferior, pues hay una totalidad procesal de la razón y es sólo de manera abstracta que ellos se distinguen de ésta.

lativa.[12] En el primero de ellos —el entendimiento— se fija el significado de los conceptos para que puedan emplearse adecuadamente. Desde la perspectiva del entendimiento cabe hacer un corte epistemológico entre la *intuición* (los contenidos concretos que se perciben sensorialmente) y las *categorías* (las estructuras univesales que le dan forma a las intuiciones). Esta perspectiva supone, pues, que para que algo posea sentido es necesario que se le añada una forma al contenido. Este es el ámbito de la proposición empírica, la cual supone que las proposiciones constan de un sujeto del cual se predican determinaciones particulares ("este perro es café", "este perro está rabioso") y sólo posteriormente, mediante un mecanismo epistemológico (la asociación psicológica o la subsunción bajo categorías), se establece la mediación que lo subsume bajo un concepto universal ("este perro es un animal").

En segundo lugar, la razón dialéctica es el movimiento del pensamiento que explota las posibilidades implícitas del límite definido por el concepto del entendimiento para mostrar que esa determinación va más allá de sí misma y se convierte en su contrario. No es el pensamiento el que suprime desde afuera las determinaciones, más bien es la cosa misma que, como finita, pasa a ser su opuesto. Por ejemplo, el concepto "maíz", considerado de manera aislada, es algo inmóvil e inerte; en cambio, si nos atenemos a las posibilidades de lo que el concepto implica (de lo que la cosa es) nos percataremos de que el maíz se convierte en su opuesto: deja de ser grano y se convierte en tortilla.

El tercer momento, el especulativo, es el proceso del pensamiento en el que se integran el entendimiento y la razón dialéctica. La razón especulativa comprehende el movimiento del pensamiento que va del concepto fijo a su opuesto y establece una perspectiva total que explica cómo es que los dos contrarios se armonizan dentro de un mismo pensamiento. Así, el momento especulativo significa que el pensamiento no es la simple adición de una forma abstracta universal que determina conceptualmente el contenido de la intuición, sino que es una unidad originariamente sintética: todos nuestros datos sensoriales están ya impregnados de conceptuación, no hay una "materia prima" en espera de ser estructurada.[13] Es decir, la mediación no es exterior a los entes particulares,

[13] Al respecto, el propio Hegel pone un ejemplo magnífico: "[...] cuando hablamos de un animal determinado, decimos que es animal. Es éste un ejemplo más determinado; el animal como tal no podría mostrarse sino un animal determinado. El animal no tiene

no hay una base fija en la predicación y un sujeto que une arbitrariamente los predicados con esta base, sino que *el objeto mismo es mediación* porque todo lo que captamos aparece ya bajo una mediación que determina su sentido, es decir, lo singular se enuncia en el concepto y lo universal se determina en lo particular; por ejemplo, al momento de ver un perro sabemos que es un animal, no tenemos una percepción carente de determinaciones a la que posteriormente le agregemos el predicado "animal". Así, en la proposición especulativa no hay un universal abstracto que de algún modo se yuxtapone exteriormente a un objeto particular:

> Es absurdo pensar que hay primeramente objetos que forman el contenido de nuestras representaciones, y que luego a este contenido viene a unirse nuestra capacidad subjetiva, que, por medio de la operación antes recordada, es decir, por la abstracción y la generalización forma el concepto. Es más bien el concepto el que constituye el primer principio verdadero, y las cosas son lo que son por la actividad del concepto que reside en ellas y en ellas se manifiesta.[14]

El juicio especulativo —a diferencia del juicio del entendimiento en el que hay un sujeto estable que sirve de base para las propiedades que se predican de él— no tiene un sujeto pasivo y firme, sino que es un sujeto activo que se desarrolla a partir de sus predicados, es decir, los predicados son distintas formas de la existencia del sujeto, no cualidades que éste soporta. Por ejemplo, la proposición "el Estado es la realidad de la Idea ética", tomada en sentido especulativo, no significa que el concepto "Estado" soporta al predicado "realidad de la Idea ética" entre otros posibles predicados; más bien significa que el sujeto "Estado" *se convierte* en la realidad de la Idea ética, es decir, que sólo en el Estado se realiza la eticidad y el individuo se reconoce como parte y producto del entramado social. Es un momento especulativo porque la verdad de esa proposición no puede encerrarse en una sola formulación comprensible inmediatamente y de manera aislada, sino que

---

existencia, pero constituye la naturaleza general de los animales individuales, y todo animal existente es un ser determinado de un modo más concreto, un ser particular. Pero la animalidad, el género en cuanto general es inherente al animal determinado y constituye su determinada esencia. Suprimid la animalidad en el perro, y no se podrá decir lo que es." *Ibidem*, 24, ad. 1.

[14] *Ibidem*, 164, ad. 2.

la verdad de esa proposición *es la totalidad del proceso* en el cual el sujeto se despliega a través de sus diversos predicados. Por eso, la verdad de la proposición "el Estado es la realidad de la idea ética" sólo puede comprenderse una vez que se ha pasado por las determinaciones de la familia y la sociedad civil.

Podemos percatarnos, pues, de dos características del momento especulativo que serán sumamente útiles en nuestro análisis: la superación de la dicotomía sujeto-objeto y el rechazo a la inmediatez. En primer lugar, para Hegel, la inteligibilidad no es la construcción de un sujeto —entendido como una conciencia provista de certeza inmediata y separada del mundo—, lo cual no significa que Hegel niegue la subjetividad, sino que el sujeto es la actividad del diferenciarse por medio de continuas negaciones.[15] Así pues, la pregunta "¿dónde está la verdad, en el sujeto o en el objeto?" carece de sentido para la proposición especulativa porque la realidad no existe independientemente de nuestro conocimiento, ni este último es un simple juego de palabras al margen de la forma en que aparecen los objetos. Más bien, la verdad es la mediación de ambos elementos, lo verdadero se expresa en la mediación y no en la enunciación, porque si el objeto no tuviera determinación alguna sería ininteligible y, si la determinación de un concepto no fuera la determinación de un particular, sería incomprensible.

El concepto de mediación ayuda a comprender la razón por la que Gadamer afirma que la especulación hermana a la dialéctica hegeliana y a la hermenéutica filosófica. En primer lugar, hay que mencionar que la idea de mediación, propia del pensamiento especulativo, le permite a Gadamer mostrar que el lenguaje no puede reducirse a los términos de la "teoría ostensiva del significado". Esta teoría, que tiene sus orígenes en el *Cratilo* de Platón, reduce los términos del lenguaje a su función nominativa, es decir, sostiene la noción de significado como correspondencia entre nombre y objeto, así como entre estructuras proposicionales y

---

[15] Atención: ese diferenciarse no es un vacío procedimiento analítico, sino que es el despliegue de lo real; de otro modo se estaría pasando por alto el *dictum* hegeliano de pensar la substancia como sujeto. Como lo expresa Henrich: "el sujeto es concebido a la vez como sustancia, cuando logra mantenerse el mismo siempre que distingue y determina, lo cual es también un distinguirse a sí mismo de sí mismo. Teniendo en cuenta que el sujeto no es simplemente un distinguir, sino autodeterminación y con ello autodistinción, con el pensamiento particular de que él es a la vez sustancia, puede y tiene que afirmarse expresamente su unidad consigo". Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 89.

estructuras de la realidad.[16] Esta teoría corresponde a lo que Hegel denomina proposición empírica —del entendimiento— y Gadamer, *teoría de la semejanza* (también la llama concepción instrumentalista o enunciativa del lenguaje); esto es, la palabra designa a un sujeto estático del cual se predican cualidades y determinaciones. Esto tiene como *primera consecuencia* la tendencia a pensar que el lenguaje carece de potencial cognitivo; es decir, se cree que la naturaleza de las palabras consiste en servir de instrumentos que designan un objeto, a la manera de signos útiles para comunicarse con los demás: "Fundamentalmente puede decirse que cada vez que la palabra asume la mera función de signo, el nexo originario de lenguaje y pensamiento hacia el que se orienta nuestro interés se transforma en una relación instrumental" (VM, 519-520); con ello se deja de lado la función de "apertura del mundo" que desempeña el lenguaje. Dicho de otra manera: la concepción instrumentalista del lenguaje, que separa palabra y cosa, olvida que las palabras son *por sí mismas* (y a la vez transmiten) un horizonte de sentido en continuo uso y transformación. La *segunda consecuencia* de la teoría instrumentalista de los signos es que, si el lenguaje es sólo un instrumento que funciona en la medida que representa aquello que los objetos realmente son, entonces su funcionamiento adecuado dependerá de que haya un sujeto que elabore y maneje un sistema de signos lo suficientemente adecuado como para representar el significado intrínseco de las cosas; es decir, el lenguaje sería un producto de la conciencia reflexiva y, entre más unívoco fuera, cumpliría mejor con su función designativa: "En esta manera de pensar, el lenguaje se imagina enteramente al margen del ser pensado, como un instrumental de la subjetividad; esto quiere decir que se sigue una dirección abstractiva en cuyo término se encuentra la construcción racional de un lenguaje artificial"(VM, 500). El recurso al momento especulativo le sirve a Gadamer para romper con la concepción del lenguaje fundamentado en la dicotomía sujeto/objeto, que está en la base de las dos ideas ya examinadas, porque la estructura especulativa del lenguaje quiere decir que el sentido de las proposiciones no depende de que haya una conciencia que de manera extrínseca imponga determinaciones a los objetos, sino que es un mostrarse de la cosa misma:

---

[16] Como la caracteriza Wittgenstein: "Cada palabra tiene una significación. Esta significación se corresponde con la palabra. Es el objeto al cual se refiere la palabra", L. Wittgenstein, *op. cit.*, 1.

> En todos los casos que hemos analizado, tanto en el lenguaje de la conversación como en el de la poesía y en el de la interpretación, se ha hecho patente la estructura especulativa del lenguaje, que consiste en no ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido. Esto nos había acercado a la dialéctica antigua porque tampoco en ella se daba una actividad metodológica del sujeto, sino un hacer de la cosa misma, hacer que el pensamiento "padece". Este hacer de la cosa misma es el verdadero movimiento especulativo que capta al hablante (567).

De aquí concluye la tesis sobre la universalidad de la hermenéutica: todo ser que puede ser comprendido es lenguaje. Con ello Gadamer no afirma que todo lo existente sea un texto o un constructo lingüístico; más bien, lo que quiere decir con esa frase es que la inteligibilidad del lenguaje y la inteligibilidad de la realidad son *en principio* compatibles. No hay un conflicto inherente entre las pretensiones de que toda comprensión humana es siempre lingüística y de que es posible para esa misma comprensión reflejar la inteligibilidad misma del ser:

> El decir lo que uno quiere decir, el entenderse, mantiene por el contrario lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como lo da a entender [...] El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el ser [...] Incluso en la realización más cotidiana del hablar se hace patente así un rasgo esencial de la reflexión especulativa: la inasibilidad de lo que sin embargo es la reproducción más pura de sentido (VM, 561-562).

De lo anterior se puede colegir, en segundo lugar, que el momento especulativo abjura de la inmediatez, entendida como la actitud intelectual que considera que los objetos, tomados de manera aislada, poseen de suyo un sentido unívoco independientemente del trabajo de la reflexión; expresado de otra manera, quien vive en la inmediatez supone que la *inteligibilidad* del mundo es externa a nuestro conocimiento, y que el saber es un instrumento que de algún modo representa las determinaciones unívocas y unilaterales de los objetos de investigación. Más aún, quien vive en la inmediatez piensa abstractamente, esto es, asume que la proposición en la que cree o que afirma es verdadera y su

contraria falsa, como si las proposiciones tuvieran un sentido unívoco y absoluto prescindiendo del contexto en que se encuentran. En este último punto se aprecia la deficiencia de la actitud intelectual inmediata y abstracta frente al momento especulativo: la primera sólo aprehende determinaciones inamovibles ("inmediatamente, la proposición es solamente una forma vacía", escribe Hegel en la *Fenomenología*), por lo que es incapaz de entender el sentido de la proposición si ésta aparece en un contexto de relaciones distinto a aquél en el que inicialmente lo había hecho. Hegel pone un buen ejemplo de cómo el pensamiento abstracto capta determinaciones particulares sin establecer cómo se relacionan entre sí, por contradictorias que puedan parecer:

> Así pues, un asesino fue llevado al patíbulo. Para el vulgo, no se trata más que de un asesino. Las damas hacen, no obstante, la observación de que es un hombre vigoroso, guapo e interesante. Aquella gente considera atroz la observación: ¡Cómo! ¿Un asesino guapo? ¿Es posible ser tan avieso como para llamar guapo a un asesino? [...] Llámase pensar abstractamente a no ver en el asesino nada más que lo abstracto de tratarse de un asesino, de forma que, debido a esta cualidad simple, se extirpa de él todo lo que resta de la naturaleza humana.[17]

Para quien piensa abstractamente, el término "asesino" tiene una determinación peyorativa que es unívoca e inamovible, por eso es incapaz de pensar que aquel a quien se le aplica ese concepto puede poseer determinaciones positivas, como la de "guapo". Es decir, para el pensamiento abstracto e inmediato los objetos aparecen de manera aislada y les corresponden determinaciones unívocas. El pensamiento especulativo, por el contrario, aprehende al objeto en un plexo de determinaciones plurales y frecuentemente contradictorias (por ejemplo, un asesino puede ser guapo, buen padre de familia, irascible, etcétera):

> [...] la especulación en su significación verdadera, ya como proceso previo y provisional, ya como definitivo, no es un proceso puramente subjetivo, sino más bien el que contiene las oposiciones en que el entendimiento se detiene (y, por lo tanto también la oposición del sujeto y el objeto), que las

[17] Hegel, "¿Quién piensa abstractamente?", en *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Centro de Estudios Madrid, Constitucionales, 1980, pp. 32-33.

> contiene como momentos, que se apropia y que se afirma, pues, como principio concreto y como totalidad.[18]

Las contradicciones presentes en el momento especulativo no deben considerarse una negación de las leyes fundamentales del pensamiento, sino como parte constitutiva del proceso de génesis de sentido en el que las cosas particulares se despliegan en sus determinaciones. Esto es menos difícil de entender si se toma en cuenta que el sentido de los objetos y de las acciones del mundo circundante no se agota en una sola determinación, y su sentido no ha sido siempre el mismo; por ejemplo, el sentido de una guillotina no es el mismo para los hombres del siglo XX que para los parisinos de las postrimerías del siglo XVIII; para aquéllos es una pieza de museo; para éstos un instrumento de castigo. El significado de algo no está dado, es más bien el producto de un proceso que varía dependiendo del entramado de relaciones lingüísticas y prácticas sociales en el que se encuentra inmerso el objeto; esta génesis de sentido dista de ser lineal porque no hay una "cosa en sí" que gradualmente se ponga al descubierto. Debido a ese carácter intrínsecamente móvil del sentido y significado de lo que existe, el pensamiento especulativo tiene que realizarse como dialéctica:

> El que la forma de la proposición se supere no debe acaecer solamente de un modo *inmediato*, por el simple contenido de la proposición, sino que este movimiento opuesto debe expresarse, no debe tratarse tan sólo de un entorpecimiento interno, sino que debe *exponerse* este retorno del concepto a sí mismo. Este movimiento, que en otras condiciones haría las veces de la demostración, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Solamente él es lo especulativo *real*, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa.[19]

El momento especulativo debe concebirse en términos de dialéctica porque lo verdadero no es algo inmóvil (un sujeto fijo al que se le añadan determinaciones), sino un proceso en marcha, una continua génesis de sentido en la que el sujeto de la predicación es un sujeto activo que se despliega en sus determinaciones. Y sólo la dialéctica puede captar este movimiento porque, lejos de ser simplemente un método, ésta es la progresión de la realidad misma que en cada momento construye horizontes de significación

[18] Hegel, *Lógica*, p. 84.
[19] Hegel, *Fenomenología...*, p. 43.

más altos mediante la negación-superación (*Aufhebung*) de momentos anteriores. La realidad es un entramado de relaciones dialécticas de las cosas entre sí, la realidad misma es interrelacional, y eso lo verdadero se expresa en la mediación y no en una proposición aislada: la realidad.

En ese sentido, la hermenéutica de Gadamer retoma la concepción especulativa del lenguaje, porque ésta se opone a una relación unívoca entre sentido y referencia, ya que el sentido de cada proposición particular depende de una relación del hablante con lo inasible, una relación con el ser, es decir, con el plexo de referencias que hace posible toda enunciación y que, a su vez, no es objeto de una enunciación. En pocas palabras, la hermenéutica es especulativa en la medida que abjura de la inmediatez:

> Es especulativo el que no se entrega directa e inmediatamente a la solidez de los fenómenos o a la determinación fija de lo que se opina en cada caso, sino que sabe reflexionar; hegelianamente hablando, que reconoce el "en sí" como un "para mí". Y una idea es especulativa cuando la relación que se enuncia en ella no puede pensarse como atribución inequívoca de una determinación a un sujeto, de una propiedad a una cosa dada, sino que hay que pensarla como una relación refleja en la que lo que refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado (VM, 558).

Sin embargo, es importante recalcar que eso no implica que la realidad, tal y como nosotros la conocemos, sea un constructo linguístico, sino que el lenguaje es el lugar donde la realidad inteligible se muestra a sí misma y realiza su potencial inherente para significar algo: "Pero lo cierto es que el lenguaje mismo tiene algo de especulativo en un sentido completamente distinto: [...] como realización de sentido, como acontecer del hablar, del entenderse, del comprender. Esta realización es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de una palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito" (VM, 561). En pocas palabras, Gadamer dice que la inteligibilidad del mundo se refleja en el lenguaje; el lenguaje y la realidad comparten en principio una estructura inteligible común. Esa estructura común le permite al lenguaje reflejar lo que es real y no imponer una inteligibilidad ajena a lo real.

Sin embargo, el lenguaje no es sólo una intersubjetividad "ya siempre producida" que garantiza una apertura al mundo que

comprehende todo lo que es real, sino que también expande la comprehensibilidad de la realidad; es decir, hay un horizonte de sentido siempre por producir.[20] Ese "florecimiento" de las posibilidades del lenguaje es la meta y tarea de la interpretación. Pero esa capacidad creadora del lenguaje tiene sus límites; la compatibilidad de lenguaje y mundo, que hace posible que el lenguaje capte y expanda la inteligibilidad del mundo, no significa que lo real se reduzca a un juego de interpretaciones arbitrariamente producida, ni significa que haya algo así como un lenguaje de la totalidad desde el cual se enuncie de manera exhaustiva todas las posibles formas de aparecer de un fenómeno. Esto significa que si se piensa al lenguaje desde su estructura especulativa no se le puede entender —a diferencia del "habla" de Heidegger— como una constitución de sentido "ya siempre dada", que condiciona toda experiencia intramundana y que no es susceptible de ser corregida. Por el contrario, pensar al lenguaje en términos especulativos equivale a pensarlo en términos de la dialéctica: "La relación especulativa tiene que pasar por lo tanto a una exposición dialéctica [...] Por supuesto que lo que aquí se llama expresión y exposición no es en realidad un hacer demostrador, sino que es la cosa misma lo que se demuestra al expresarse y exponerse así" (VM, 560). Es una dialéctica entre el horizonte de sentido en el que fácticamente nos encontramos y el horizonte de sentido que se construye constantemente en el diálogo, en el cual se refleja la inteligibilidad del mundo y a la vez se abren nuevas posibilidades de significado. Sin embargo, Gadamer piensa esta dialéctica de manera distinta a la hegeliana[21] porque la formula en términos explícitamente dialógicos es la que él denomina "la lógica de pregunta y respuesta".

[20] Esta idea de Gadamer de que el lenguaje, al reflejar lo real, lo relanza hacia nuevas posibilidades es algo que lo distingue (según Lafont) de Heidegger: "Gadamer tiene que ir más allá del modelo desarrollado por Heidegger tras la 'Kehre', en el que el lenguaje es hipostatizado en un 'absoluto contingente' que predetermina todo aquello que puede aparecer a los sujetos intramundanamente" C. Lafont, *La razón como lenguaje,* Madrid, Visor, 1993, p. 90.

[21] Para Gadamer "[...] la pretensión de la dialéctica en la lógica de Hegel consiste en llevar a su cumplimiento esta exigencia de darse clara cuenta de la legitimidad de cada pensamiento particular situándolo en el contexto del despliegue sistemático de todos los pensamientos. Ciertamente esta pretensión no podía ser llevada a cabo de acuerdo con la marcha viva de un diálogo socrático que va superando una tras otra, las representaciones ficiticias del saber y creando, paso a paso, comprensión por vía de preguntas y respuestas" *La dialéctica de Hegel*, p. 80.

Pensar el lenguaje en términos especulativos implica hacerlo en términos de dialéctica porque las cosas se presentan en un plexo de relaciones que no tienen un sentido unívoco, y a su vez Gadamer piensa esta dialéctica en términos de diálogo:

> Dialéctica no es aquí más que el arte de llevar una conversación y sobre todo de descubrir la inadecuación de las opiniones que le dominan a uno, formulando consecuentemente preguntas y más preguntas. La dialéctica es aquí, por lo tanto, *negativa*; se dedica a desconcertar a las opiniones. Pero este desconcierto es al mismo tiempo una aclaración, pues libera la mirada y le permite orientarse adecuadamente hacia la cosa (VM, p. 556).

Este carácter dialógico del lenguaje no significa que para que el lenguaje sea tal deba haber un encuentro cara-a-cara entre hablantes. Más bien, el lenguaje es diálogo en la medida que presenta una multitud de voces, una pluralidad de interpretaciones, muchas veces contradictorias, acerca del mundo; para comprender el sentido de la "cosa misma" debemos ser parte del diálogo mediante la escucha de lo que se ha dicho acerca del asunto en cuestión y tomando una posición respecto a ello (aceptando la interpretación o criticándola proponiendo otra nueva). El hecho de que nuestro acceso a la realidad dependa del diálogo tiene como consecuencia que no podemos evitar la multiplicidad de voces ni la polisemia y falta de unanimidad que surgen en la conversación. Esa pertenencia a la multiplicidad es un signo de nuestra finitud, la cual no puede ser superada por ningún método. Por ese motivo, Gadamer siempre ha sido partidario de la "mala infinitud" de Hegel porque el lenguaje, *a la vez*, devela el mundo a los intérpretes y apunta hacia nuevas interpretaciones que nos obligan a revisar y a reinterpretar las propias realizaciones del lenguaje. En este punto, Gadamer se deslinda de Hegel porque, a diferencia de él, rechaza el intento de descubrir una lógica históricamente progresiva de la comprensión humana que culmine en una visión esquemática y carente de presuposiciones acerca de las características estructurales de todo conocimiento humano:[22] "[Hegel] sólo pre-

[22] Desde luego que eso no significa que, para Hegel, el conocimiento absoluto signifique que la humanidad alcance un punto de omnisciencia, sino que podemos conocer las características formales de nuestro propio conocimiento a tal grado que podemos hacer transparentes todas sus formas posibles y las relaciones entre ellas.

tende extraer del lenguaje el juego reflexivo de sus determinaciones del pensamiento, y elevarlo por el camino de la mediación dialéctica, dentro de la totalidad del saber sabido, hasta la autoconciencia del concepto. Con ello el lenguaje queda en la dimensión de lo enunciado y no alcanza la dimensión de la expresión linguística del mundo" (VM, 561).

En este punto podemos percatarnos de cómo el recurso al concepto de lo especulativo sitúa a Gadamer entre Hegel y Heidegger: con Hegel porque en la relación especulativa la cosa se muestra a sí misma, como ocurre con el *Geist* hegeliano;[23] y ese movimiento de autopresentación se plantea en términos de *Aufhebung*, la cual es una lógica inmanente en la que la debilidad de las comprensiones previas es superada al mismo tiempo que preserva sus fuerzas inherentes. Gadamer retoma esta idea pero va más allá de ella[24] al plantear este movimiento especulativo en términos de "juego" y no de *Aufhebung* para así hacer hincapié en el carácter linguístico, plural y polisémico de este mostrarse de la cosa misma, el cual no tiene dirección predeterminada ni un fin definitivo. Sin embargo, Gadamer se queda con la idea básica del concepto de lo especulativo, según la cual el sentido de las cosas depende de un entramado de relaciones que no es producto de ninguna conciencia trascendental que enfrenta a un mundo de objetos para emparentar así el proceso especulativo con el concepto heideggeriano de "acontecer" (*Ereignis*). En ambos casos *la realidad se muestra a sí misma*; su "juego" es su propio acto de auto-presentación —sin que haya ningún sujeto dirigiendo ese proceso—, por lo que la realidad se muestra de manera diferente en épocas diferentes. Esto es, el "acontecer" se refiere al fenómeno no-intramundano de apertura del mundo, el horizonte de sentido que permite que algo tenga

---

[23] La autopresentación es una de las características definitorias del espíritu en la medida que no necesita de ningún instrumento extrínseco para manifestarse: "El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma". Hegel, *Fenomenología*, p. 260.

[24] Al respecto escribe Gadamer: "Indirectamente, la idea de la lógica de Hegel remite hacia más allá de sí misma, puesto que la expresión 'lo lógico', tan del gusto de Hegel, reconoce la real imposibilidad de que sea completado el 'concepto'. 'Lo lógico' no es la suma o la totalidad de todas las determinaciones del pensamiento, sino la dimensión que, al igual que [...] contiene también, de antemano, todas las posiciones de las determinaciones del pensamiento. Hegel llama a esto también 'lo especulativo', y habla de la 'proposición especulativa' que, por oposición a todas las proposiciones enunciativas, que adscriben a un sujeto un predicado, exige un retirarse del pensar en sí mismo. *La dialéctica de Hegel*, p. 102.

significado: "El desocultamiento de lo ente no es nunca un estado simplemente dado, sino un acontecimiento".[25] Pero, a diferencia de Heidegger, Gadamer no cree que pueda interpretarse la verdad misma con el *Ereignis*, es decir, como si fuera la instancia que vale como posibilidad y fundamento de la corrección. Veamos cómo Heidegger identifica esta instancia, que tiene que ver más bien con el desocultamiento de los entes, con la garantía de validez y corrección de las proposiciones:

> El advenimiento apropiador [*das Ereignis*] confiere a los mortales la morada en su esencia para que puedan ser los hablantes. Si por "ley" entendemos el recogimiento de lo que deja venir en presencia cada cosa en lo suyo propio, o sea, que lo deja pertenecer a su pertenecimiento, entonces el advenimiento apropiador es la más simple y gentil de todas las leyes [...] El advenimiento apropiador es *la* ley, en la medida que congrega los mortales a la apropiación de su ser propio y los retiene en él.[26]

Se puede estar de acuerdo con Heidegger en que este "acontecer" co-apropiador es el modo de ser más originario del hombre en la medida que estamos ya siempre inmersos en él y no pudo ser creado por ningún acto de la conciencia cognitiva, pero sí resulta aventurado afirmar que este desocultamiento de lo ente que hace posible este "acontecer" sea, sin más, lo verdadero: "La proposición es verdadera en la medida en que se rige por aquello que no está oculto, es decir, por lo verdadero. *La verdad de la proposición es y será únicamente esa corrección*."[27] Gadamer acepta la idea heideggeriana de que en el "acontecer" lenguaje y realidad se pertenecen mutuamente, pero se distancia de ella al enfatizar que por medio de este "acontecer" no sólo comprendemos lo que es real, sino que también desempeñamos un papel al desarrollar en una pluralidad de formas la inteligibilidad de la realidad, esa es precisamente la tarea de la interpretación. En la siguiente cita se aprecia claramente cómo Gadamer acepta, con Heidegger, el carácter irrebasable del acontecer, pero, más allá de Heidegger, lo piensa en un sentido dialógico: "[...] el verdadero acontecer sólo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde

---

[25] M. Heidegger, *Caminos del bosque*, pp. 42-45.

[26] M. Heidegger, *De camino al habla*, pp. 234 y 235.

[27] M. Heidegger, *Caminos del bosque*, pp. 40-43.

la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos. Más arriba hemos tratado este aspecto de la cuestión bajo la forma de la lógica hermenéutica de la pregunta" (VM, p. 553). Esta "co-pertenencia" entre el ser y el hombre en ningún modo es equivalente a la verdad, porque si así fuera se le negaría al concepto de verdad las propiedades que tienen que ver con la corrección, como la validez universal, la independencia del contexto, etcétera. Una cosa es que el concepto de verdad, como corrección, dependa del "acontecer" en el que hay un desocultamiento fáctico (porque lo que se enjuicia como verdadero o falso tiene que estar previamente desoculto) y otra cosa muy distinta es concluir que nuestros conceptos y criterios de verdad sean relativos al horizonte histórico de sentido en el que acaece este "acontecer" y que por ello son inútiles para caracterizar la verdad. En lugar de considerar con Heidegger que el *Ereignis* es el criterio último de validez, Gadamer afirma que por ser precisamente la situación en la que se constituye toda apertura de sentido *el Ereignis es neutral respecto a toda cuestión de validez*, y ésta última debe producirse en el diálogo; por ese motivo recurre al concepto de lo especulativo, y al movimiento dialéctico que éste contiene, para pensar el lenguaje: lo especulativo del lenguaje consiste, pues, en afirmar que éste limita, refleja y expande la inteligibilidad del mundo. Cuando comprendemos no somos simples receptáculos pasivos, sino que nuestra "linguisticidad" refleja la inteligibilidad del mundo y explota todas sus posibilidades de significado por medio del diálogo, y ese movimiento es dialéctico: "La interpretación tiene la estructura dialéctica de todo ser finito e histórico en cuanto que toda interpretación tiene que empezar por alguna parte e intentar superar la parcialidad que se introduce en ella con su comienzo" (VM, p. 564). En pocas palabras, el lugar de la verdad no es el *Ereignis* (sólo la hace posible), sino el diálogo.[28]

[28] Esto no significa que en el movimiento especulativo del diálogo se acceda a la "cosa en sí"; simplemente que la validez de los conceptos alcanzada en el diálogo no es arbitraria. Las estructuras inteligibles de la realidad no pueden conocerse fuera de la relación del intérprete con la temporalidad. Cuando comprendemos, comprendemos siempre las mismas realidades, pero sólo comprendemos esas mismas cosas de manera diferente en tiempos diferentes; de otra manera resultaría ininteligible e incoherente la afirmación de Gadamer de que la interpretación siempre nos enfrenta a diferentes pers-

Así, Gadamer concibe el "acontecer" como un acuerdo fáctico que impera en una comprensión del ser compartida por cierto horizonte de interpretación, pero cuyas posibilidades se despliegan en la dialéctica del diálogo:

> Ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esta paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad especulativa. Por eso la hermenéutica tiene que penetrar el dogmatismo de todo "sentido en sí" [...] Esto no quiere decir que cada intérprete sea especulativo para su propia conciencia, esto es, posea conciencia del dogmatismo implicado en su propia interpretación interpretadora. Al contrario, se trata de que toda es especulativa en su propia realización efectiva y por encima de su autoconciencia metodológica; esto es lo que emerge de la lingüisticidad de la interpretación [...] En esto se hace patente que la interpretación no es mera reproducción o mero referir el texto transmitido, sino que es como una nueva creación del comprender (VM, 566).

Sin embargo, esto no significa que Gadamer acepte acríticamente a Hegel, pues cuando aquél se refiere a su propia concepción del movimiento especulativo y la dialéctica opta por hablar de "interpretación" en lugar de "conocimiento absoluto", porque la experiencia hermenéutica es tal que los particulares (las cosas mismas, *Sachen*) se muestran de maneras diferentes en distintos contextos históricamente mediados. Esa defensa del "mal infinito" en la obra de Gadamer trata de señalar la insuperable tensión entre el carácter históricamente único de los particulares que encontramos en nuestra experiencia y las pretensiones universales de la comprensión teórica. A diferencia de la visión hegeliana, que impone un punto final al proceso de investigación histórica en nombre de una perspectiva teórica final e inmutable bajo la cual se subsuman todos los particulares, la preferencia de Gadamer por la interpretación implica el carácter inexhaustible de los particulares, es decir, su capacidad de presentarse a sí mismos en nuevas maneras y en nuevas circunstancias. Por eso, el recurso de Gadamer a lo especulativo para expresar su concepción del lenguaje no pretende en ningún momento clausurar el movimiento de la inter-

---

pectivas. Comprendemos las mismas cosas de manera diferente a lo largo de la historia porque esas mismas cosas permanecen iguales, a pesar de que la temporalidad nos permite ver sólo perspectivas de ellas.

pretación ni mucho menos entregarse a una deriva infinita de interpretaciones. En conclusión, Gadamer está muy lejos de negar el movimiento inmanente de la razón (ya enfatizado por Hegel), únicamente plantea que este movimiento está ya siempre inmerso en la linguisticidad de toda experiencia humana, con lo que pasa de la hegeliana "lógica de la proposición" a la "lógica de la pregunta y respuesta".

CULTURA

HERMENÉUTICA Y HUMANISMO

*Carlos Oliva**

La posibilidad de volver a hablar de humanismo supone el cuidado de no reproducir la forma del discurso de la Modernidad, si bien el relato hermenéutico que permite hablar de un humanismo básico presente en cada uno de los pequeños actos comunitarios de la vida —ajenos al relato del fin de la historia de Occidente—, es también el que lleva a considerar que determinadas categorías e inercias del pensamiento estarían siempre con nosotros. Cabe, entonces —según Carlos Oliva—, una interpretación del humanismo, sólo desde la realización dialógica de la comprensión en que se expresa la finitud de la conciencia y la pertinencia de las categorías de sentido común y comunidad, tradición, representación verosímil y formación.

El humanismo en el post-fin de la imagen del mundo

Hablar de humanismo actualmente es, por decir lo menos, situarse fuera de los discursos centrales de la filosofía contemporánea; por decir algo más, parece ser una necedad. En el trabajo teórico el tema se muestra agotado por la filosofía alemana de mediados de siglo, específicamente con los trabajos sobre la técnica de Heidegger y las críticas al iluminismo que hicieran Adorno y Horkheimer.[1] Las afamadas tesis pueden ser, irresponsablemente resumidas, con la idea central de que la metafísica alcanza su último desarrollo en el proceso tecnológico del XIX en el caso de Heidegger y con la idea

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

[1] Véase Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 75-109; "La pregunta por la técnica" en *Anales del seminario de metafísica*, No. 24, Madrid, Universidad Complutense, pp. 129-154 y Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamérica, 1992.

de que todo iluminismo, desde los griegos hasta la fecha, es una potente mitología autoritaria de la misma razón.

Ambas tesis tienen en la base importantes coincidencias. Las dos plantean que el desarrollo del conocimiento tiene una lógica interna durante toda su historia. Heidegger la llama *metafísica* y Adorno y Horkheimer *mitología*. También ambas coinciden en que el proceso mismo sólo se explica desde la perspectiva que ha creado ese mismo desarrollo histórico, esto es, nos encontraríamos al final de una época donde por fin podemos observar los logros de la razón instrumental en la tecnificación social. Los ejemplos del desarrollo de la técnica en el mundo a estas alturas ya no son un descubrimiento teórico, sino que forman parte de cualquier campaña publicitaria en pro o en contra del nuevo orden mundial: la producción de basura, la deforestación, la intoxicación del planeta, la contaminación del agua, en suma, el deterioro sistemático del medio ambiente; los abismos de las condiciones de vida entre países desarrollados y no desarrollados, la injusta repartición de la riqueza, la tecnocracia y la macroeconomía como ejercicios del poder tan democráticos que realmente son ciegos; los bajos niveles mundiales de educación, de vivienda y, del otro lado, la excesiva pobreza y la mortandad por desnutrición o enfermedades absolutamente curables; me permito una más de la infinidad disponible: la guerra como suceso cotidiano donde lo importante no es la fractura de las relaciones comunitarias, sino la inmediata transmisión por cadena mundial.

Lo peor del caso es que esto no es el principio del fin. Paradójicamente, el fin ya aconteció. Las propuestas que señalamos como, posiblemente, los dos discursos más importantes contra el humanismo, se gestan un poco antes de la segunda guerra mundial, esto es, en el preciso momento donde la razón occidental conoce la potencia de su mito y el más extremo y ciego uso de la técnica. Hablar de humanismo, como una utopía de la razón, como una meta constante de una ilustración vigente, era algo no sólo contradictorio, sino insultante para aquellos que habían vivido las consecuencias del proceso de la racionalización y tecnificación de la vida.

Pero ahora, ¿es posible volver a hablar de humanismo? Quizá, siempre y cuando se parta de dos premisas. Primero, señalar que los potentes discursos alemanes, que clausuran la posibilidad de un discurso humanista, son parte del pensamiento moderno y, en segundo lugar, no pretender crear una propuesta revolucionaria, radical y metodológicamente infalible, esto es, renunciar de ante-

mano al intento de formación de un nuevo discurso que tuviera las características de los discursos de la Modernidad capitalista.

El primer punto implica apoyar tesis desarrolladas por diferentes autores y corrientes de pensamiento que cuestionan la tesis de que la historia de la filosofía moderna tiene su último discurso sistemático en la obras de Hegel y sostienen que algunos de los discursos posteriores, sobre todo aquellos radicales discursos contra el idealismo alemán, siguen formando el sistema moderno. Esta tesis fue planteada de manera brillante por el mismo Heidegger en su ensayo, "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»",[2] y alcanza desarrollos fundamentales en la primera parte de *La dialéctica negativa.*[3] Obra en donde Adorno intenta demostrar que, tras la idea de Heidegger del regreso del ser, sigue operando un idealismo abstracto que no reconoce que la idea del ser se desarrolla en un contexto histórico y, por lo tanto, la misma noción del ser contiene una ambigüedad fundamental a su interior que impediría la idea absoluta, y la representación totalizante de Heidegger, del regreso y el olvido del ser.

Ahora la tarea sería, una vez más, ésa: demostrar que las tesis que cancelan el movimiento de la razón, al denunciar la Modernidad, lo hacen de una forma moderna. Estos discursos se sitúan justo al final de una época, como en Descartes, Kant o Hegel, y caen en la trampa incantatoria del discurso reflexivo que cree poder abandonar toda creencia y referencia contextual y juzgar lo que en este caso sería la Modernidad. ¿Dónde se produce esto? Específicamente, en la tesis de la mitología de Adorno y Horkheimer que se enuncia y trabaja en *La dialéctica del Iluminismo*. En ese texto se hace una lectura del contenido y la lógica del mito: todo mito sería autoritario, circular e implicaría una dialéctica elemental entre el poder y la razón que se resuelve como ejercicio de dominación. En el caso de Heidegger, la idea está planteada en su ontología del olvido. Como han señalado algunos autores,[4] esta idea de la historia del olvido del ser como descripción elemental

---

[2] Martin, Heidegger, "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»", en *Caminos del bosque*, *op. cit*., pp. 190-240.

[3] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda, Madrid, Taurus, 1992, 1a. ed. en alemán, 1966.

[4] Véase especialmente Gadamer, "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel*, trad. Manuel Garrido, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 126-127 y Adolfo Sánchez Vázquez, "El antihumanismo de Heidegger entre dos olvidos" en *Filosofía y circunstancia*, España, UNAM/Ánthropos, 1997, p. 301.

del decurso de la metafísica y la epifanía del regreso del ser no tiene nada que envidiarle a las teleológicas tesis hegelianas del fin de la historia.

Esa sería la primer premisa que, evidentemente, llama por sí misma a debate. Por lo pronto señalo que es una interpretación, que se remite a determinada literatura filosófica donde la idea empieza a formarse y que necesita, sin duda alguna, de un trabajo ulterior que analice detenidamente los textos señalados y su relación con el discurso moderno.[5]

La segunda premisa es igualmente problemática: renunciar, en la medida de lo posible, a la formación de los clásicos discursos modernos. Hay que señalar primero que, justamente, dos de las cosas que logran las teorías antes señaladas, las de la escuela de Frankfurt y las de la escuela fenomenológica de Heidegger, es opacar otras formas de pensamiento dentro de la Modernidad, en cierta medida, sellan la posibilidad de descubrir otras figuras de lo moderno. Ambos discursos, indispensables para la crítica y comprensión del relato moderno hegemónico, esto es, el discurso moderno del capitalismo, son absolutamente equívocos si se intenta comprender desde ellos otros desarrollos sociales. ¿Cómo puede uno explicar determinadas manifestaciones rituales y míticas que siguen operando actualmente y que no se definen esencialmente por un ejercicio de dominación de la naturaleza?[6] o ¿cómo entender en la literatura, y específicamente en la poesía, la plenitud del ser, sin caer en las tesis estéticas que nos remiten a la idea del genio o sin recurrir a ideas místicas, que vuelven a formar una figura abstracta y opaca? Y aquí el problema no es recurrir a ideas estéticas o místicas, sino desconectar, en una tendencia idealista, un contexto de producción que crea concepciones del mundo místicas, estéticas y morales tan potentes como la misma

---

[5] Respecto a la filiación moderna de Heidegger véase especialmente, Adolfo Sánchez Vázquez, "El antihumanismo de Heidegger entre dos olvidos" en *Filosofía y circunstancia*, España, UNAM/Ánthropos. 1997 y Hans-Georg, Gadamer, "Hegel y Heidegger" en *La dialéctica de Hegel*.

[6] Una importante referencia de esto son los discursos políticos del movimiento indígena en México, específicamente los discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional donde se hace énfasis en que este grupo no intenta tomar el poder y se desvela una relación de permanencia en el mundo muy diferente a la forma de ser y estar en el mundo del iluminismo occidental.

poesía.[7] El problema de fondo es pretender que *sólo* la literatura, específicamente la poesía, tendría un acceso privilegiado al ser.

En segundo lugar, hay que decir una cosa en descargo de los dos autores que nos han ocupado hasta ahora: ninguno de ellos logra un verdadero discurso sistemático como los que se formaron en la Modernidad, esto es, un discurso enciclopédico y universal. El libro con el que toda su vida soñó Adorno, un libro sobre moralidad, termina siendo esa serie de aforismo y ensayos magníficos que nombra *Minima moralia* y que reflejan a la perfección el estado de la conciencia moral de las sociedades capitalistas desarrolladas no sólo durante la segunda guerra mundial, sino que un gran número de los textos siguen dando una interpretación correcta de determinados códigos morales del fin de siglo. Heidegger en cambio se acerca un poco más al ideal del texto moderno. La primera parte de *Ser y tiempo* roza las figuras arquitectónicas de Kant; pero Heidegger se detiene mucho antes de los esquemas enciclopédicos de Hegel y de ahí en adelante sus trabajos son generalmente ensayos y diversos cursos académicos que serán publicados posteriormente.

Los trabajos de Adorno y Horkheimer, como los de Heidegger, mantienen esa tensión con la historia de la Modernidad, continúan opacando otras formas de pensamiento que no sean aquellas formas hegemónicas del pensamiento moderno, pero a la vez, no pueden ya constituirse en sí misma como un sistema. Dentro de ese contexto es que podemos comprender cuál es el camino que debe seguir un discurso que pretenda proponer un humanismo en la actualidad: oponerse a la forma del discurso de la Modernidad, pero tener siempre presente que determinadas categorías e inercias del pensamiento estarán siempre con nosotros. Hay ciertos prejuicios de los cuales no podemos ser absolutamente conscientes, por lo tanto, habrá que dejar espacios a la crítica interna y seguir algunas premisas básicas del relato hermenéutico que, en principio, nos permiten configurar un relato diferente del que se constituye en la narración moderna. Primera, la mejor comprensión de un fenómeno es aquella que abre la posibilidad de más

[7] Véase Martin, Heidegger "El origen de la obra de arte", y "¿Para qué poetas?", en *Caminos del bosque*. De manera importante es en "¿para qué poetas?", donde vuelve a manifestar esa tendencia idealista respecto al arte, en la cual la voz que desvela es justo la del poeta, aquel que logra escapar a la cotidianidad de lo público y lo mundano para nombrar al ser.

interpretaciones, esto es, la mejor interpretación es aquella que se realiza de una manera dialógica y, por lo tanto, ninguna hermenéutica es definitiva ni debe guiarse por metodologías que busquen precisamente poner un punto final al proceso de interpretación. Segunda, hay que permanecer fieles a la idea de que el proceso de concientización se realiza desde una interpretación que depende de un ser finito y de un contexto determinado. Esta mínima premisa acompaña a la anterior. En tanto toda correcta interpretación necesita ser dialógica está condenada a caducar en el tiempo. Esas dos mínimas premisas son ya, en sí mismas, una renuncia a la formación de un nuevo discurso moderno clásico donde es necesario alcanzar la plena conciencia y autoconciencia del objeto y a la par desarrollar los sujetos pertinentes de interpretación que puedan mostrar cómo la verdad y la historia son sólo el reflejo de una misma trama racional.

Sentido común y comunidad

Una prueba más de la debilidad del humanismo en la presente época la da el estado en que se encuentra su concepto más importante: la idea de comunidad. Dicha noción ha perdido su conexión inmediata con lo que entendemos por sentido común. Cuando hablamos de sentido común percibimos una idea débil que generalmente adquiere su identidad por contraste con aquello que tendría sentido mediante un desarrollo científico y metodológico. Hasta la fecha, la debilidad de la noción de sentido común sigue siendo consecuencia de que se ve a través del filtro del positivismo.

No obstante, en el uso de la noción opera una contradicción elemental, siendo una idea generalmente devaluada, que se tiene muchas veces por insignificante en tanto que todos tendríamos sentido común, es a la vez la cosa más importante en una convivencia comunitaria. La vida en una comunidad depende exactamente de que se sigan las normas del sentido común, que se sepa cómo actuar cotidianamente, qué decir en cada momento, qué gesto, qué tono o qué palabra son adecuados en determinada situación y todo esto no sólo en sentido positivo, criticar a la comunidad, romper sus rutinas y costumbres, en suma, intentar alterar la vida de una comunidad o definitivamente abandonarla depende también de saber cuál es el sentido común para ir en contra del mismo.

La débil idea de sentido común sigue dando pauta a la vida.

Palabras y definiciones tan elementales como la de ser extranjero tienen en la base los comportamientos ajenos a la comunidad. El extranjero es aquel que no adquirió un sentido común específico y cuando sale de su comunidad original, en diferentes grados, el sentido le es ajeno. Se dirá que esto es elemental, que todos lo sabemos, pero el punto importante es notar que las relaciones se siguen fundando justo en este principio ontológico: el ser, como el lenguaje, adquiere sentido en una comunidad. Aquello que es claro para todos y todas, aquello que cada uno y una debe saber y que es transparente y obvio en su aplicación es lo que aprendemos comunitariamente, lo que no necesita metodologías y aprendizajes formales y el mejor, y más importante ejemplo, sigue siendo el lenguaje.

Tradición y sentido común en la Modernidad

Pero no es el único problema demostrar que la noción de sentido común está en la base de las sociedades en tanto que éstas se forman comunitariamente. Hay más problemas respecto a la idea de sentido común y la mayoría son el resultado del desarrollo histórico de la Modernidad. Uno de estos problemas es la actitud de la ciencia respecto al sentido común. Ciertas teorías sociales, específicamente aquellas de corte kantiano que insisten en la normatividad universal, sostienen que no hay posibilidades de alcanzar consensos estables a partir del sentido común, esto es, a partir de las normas que se da a sí misma una comunidad. La propuesta de dichas teorías es, como se sabe, consensar ideales regulativos e imperativos categóricos que marquen una pauta moral con pretensiones de universalidad.[8]

Podríamos decir que gran parte del debate filosófico en la actualidad sigue remitiéndose al momento en que Kant divide los ríos. El planteamiento kantiano acerca de las posibilidades y formas de la crítica es el que da pauta a la formación de un *organum* teórico que no deja de tener como ideal a la teoría científica. El desplazamiento que hace Kant de la moral práctica (la *frónesis*) y de la concepción antigua del arte hasta apartarlas del centro de la

[8] Véase por ejemplo Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985 y Karl Otto Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*, trads. Yolanda Angulo y Enrique Hülsz, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1992.

filosofía moral y colocar en su lugar la deducción trascendental del imperativo categórico, representó dejar a las humanidades sin una historia propia y una tradición para fundamentarse como disciplinas autónomas. Gadamer señala el punto con toda radicalidad: "Ahora, en virtud del planteamiento trascendental de Kant, quedó cerrado el camino que hubiera permitido reconocer a la tradición, de cuyo cultivo y estudio se ocupan estas ciencias en su pretensión específica de verdad."[9] Tras esos principios kantianos sobre la moral, hay toda una actitud científica que efectivamente permea en las comunidades y que distorsiona la formación del sentido común. La Ilustración no sólo pretende cancelar a la tradición como forma de comprensión de las ciencias del espíritu, sino que a la vez mina la existencia de la tradición. Se presupone que la ciencia puede hacer claro algo que por principio es confuso y opaco, el sentido común, mediante procedimientos técnicos y científicos.

Pero el problema no es sólo académico, de hecho es uno de los lugares donde las consecuencias son menores debido al aislamiento actual de la academia en las sociedades. El verdadero problema se encuentra en las normas políticas y morales que regulan una sociedad; unas y otras, recaen en los grupos de poder que están formados específicamente para este objetivo, administrar el poder, generar riqueza y crear la imagen de identidad que cada pueblo requiere. Esos comportamiento cotidianos, que llevan a la uniformidad social, destrozan los desarrollos comunitarios; ellos parten de dos premisas elementales: se puede orientar, como se orienta el mercado o el voto, al sentido común, esto es, se puede manipular y darle forma a la comunidad. La otra idea, que se sigue de la superficialidad a la que se van arrinconando los procesos comunitarios, es que se puede salir de la comunidad y formar parte de otra a voluntad o se puede convencer racionalmente a una comunidad sobre cuál es el camino correcto a seguir o, en última instancia, se puede proceder a dominar por la fuerza a otra comunidad. Todas estas abstracciones pueden ser empíricamente comprobadas cualquier día en los horarios estelares de la cadenas televisivas a nivel mundial, donde se manipulan y forman los estándares de opinión y donde se da cuenta de los sucedáneos sociales que pretenden formar comportamientos comunitarios para darnos a cada uno y

[9] H-G Gadamer, *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 73.

una la identidad que nos corresponde. En resumen, la actitud científica no es propiamente una tendencia academicista; hace mucho tiempo que hay una tecnificación en las relaciones sociales. La configuración del mundo desde una racionalidad instrumental ha dejado de ser un problema teórico y la esencia de ese comportamiento ha rebasado por mucho los planteamientos académicos a favor y en contra.

Verdad y comunidad

Otro problema importante se refiere a la clase de verdad que genera el sentido común. Pese a la destrucción constante de los mundos comunitarios, los sucedáneos de la comunidad siguen siendo demasiado frágiles, el ejemplo, por antonomasia en el fin del milenio, es la debilidad de las naciones que eran lógicamente el espacio natural de la comunidad en las sociedades modernas. Cada vez es más claro que las naciones se formaron como una empresa, donde lo que importaba era repartir territorios y colocarse en la mejor posición para robar la riqueza de otros pueblos. Ahora toda esa larga historia explota en la destrucción de las que parecían eternas naciones.

En esa situación es que muchos teóricos aceptan que sigue habiendo un sentido comunitario que no se reconoce en las grandes construcciones de la historia contemporánea, es un sentido que no se acota en un estado o no se reduce a una nación. Por lo tanto, genera también una representación propia y ajena a las figuras que la historia de la Modernidad concibió como las últimas formas del desarrollo histórico. Sin embargo, esta interpretación generalmente se detiene aquí para dar al sentido común el estatuto de verosimilitud, el cual se apoya en una interpretación que se hace de la obra ficcional; mientras que a tras mano se insiste en reconocer que la verdad se encuentra en los relatos científicos y sustentados metodológicamente. Lo primero que habría que señalar al respecto es que hay una diferencia sustancial entre generar verdad y verosimilitud. Ambas necesitan ser representadas, tanto aquello que es verídico como lo que es verosímil, la diferencia está en que la verdad es la pauta de la normatividad y la crítica, mientras que lo verosímil no rebasa un plano representativo. En los términos clásicos de la Modernidad, sólo la verdad, en tanto construcción racional, es real; mientras que lo verosímil es sólo ficticio porque no alcanza una racionalidad unívoca. Una ficción es tan

verosímil como lo puede ser cualquier otra representación. En esta lógica, se le da un estatuto inferior al sentido común, y a la comunidad, al señalar que éste sólo generaría una representación verosímil. Aunado a esto viene la teoría de la apertura de mundos. Los ejercicios de comprensión, que siempre están más cerca del sentido común, esto es, de conocimientos no desarrollados bajo una metodología y con un finalidad de producir conocimientos científicos, abrirían, como las novelas, diferentes posibilidades de comprensión del mundo y cada posibilidad será verosímil dentro del contexto específico del relato. ¡Que disfrute, pues, de su pequeño reino la comprensión y el sentido común! Y, sin embargo, la solución al problema no es dar al sentido común el estatuto de verdad, porque en última instancia esta específica forma de enunciar la verdad es la que se construye en el pensamiento moderno hegemónico: la verdad en la Modernidad es aquello que se alcanza mediante un representación inductiva o deductiva, que se expresa en un juicio proposicional, pero sobre todo, y esto es el remate que logra Hegel, la verdad es el relato que tiene en sí mismo la posibilidad de la reconstrucción racional de la historia. Desde ese punto ya sólo hay un paso hacia el famoso *dictum* hegeliano de que racionalidad y realidad son las dos caras del verdadero relato de la historia.

Renunciar a la idea de formar nuevamente un relato moderno, al hablar del humanismo, implica también renunciar a la noción de verdad de la Modernidad. Pero es justo aquí donde la hermenéutica se plantea a sí misma una cuestión central: ¿renunciar a la idea de verdad de la Modernidad hegemónica implica renunciar a toda pretensión normativa y crítica del relato? Es ése, como se sabe, uno de los principales ataques que se hace del discurso hermenéutico: que este relato no tendría posibilidades ni propiamente herramientas, para enunciar normas y desarrollar críticas. El fundamento de ese ataque es la presunción de que el único discurso con capacidad de crítica y normatividad es el que se gesta en el cristianismo y se completa en los momentos centrales de la historia de occidente.

Pese a todo, existe una representación moral en los presupuestos de los estudios hermenéuticos. El lugar central desde donde la hermenéutica intenta fundamentar la formación crítica y la normatividad es en el *ethos* de la comunidad, en el sentido común y dos de sus figuras clave: la tradición y la conciencia. De hecho, le hermenéutica busca siempre ese *ethos* que la Modernidad

dominante trata una y otra vez de eliminar y sustituir por la ética pragmática del desarrollo del capitalismo. Pero mantengamos nuestras preguntas dirigidas a la estructura del sentido común y su forma de generar críticas y normas.

No es equívoca la idea de hacer analogía entre el proceso de comprensión y la forma que adquiere el relato en la ficción; como tampoco es equívoco señalar que una de las principales características del sentido comunitario es su capacidad de representación verosímil. Al respecto ya Gadamer dejaba entrever lo importante que es la representación en el saber práctico o fronético en un proceso correcto de comprensión:

> Objetivamente lo que opera aquí es la vieja oposición aristotélica entre saber técnico y práctico, una oposición que no se puede reducir a la de verdad y verosimilitud. El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia, tiene que acoger las «circunstancias» en toda su infinita variedad.[10]

La cita es importante no sólo porque destaca que el problema debe plantearse más allá de la disyuntiva entre verdad y verosimilitud. Lo más importante de la referencia es señalar que el saber práctico, esto es, el saber que se constituye como sentido común, tiene que dar cabida a una variedad infinita de "circunstancias" que acontecen en una situación concreta. Si nos detenemos un poco en este punto, veremos que no es difícil la analogía con la ficción. En la ficción es necesario dar voz a diferentes puntos de vista, pero lo más importante es que deben crear a su vez un relato coherente. No es sólo importante en un proceso de comprensión, como en la formación de una comunidad, la apertura que demanda una situación contextual, sino que la apertura sea correcta. Cuando se abre el proceso de comprensión, se lleva a cabo una representación verosímil. Esto es elemental en el sentido común; en una situación determinada, donde es de sentido común saber qué hacer, es necesario que exista un relato verosímil. El punto es muy claro, por ejemplo, si nos preguntamos qué hacer en una situación donde acontece la muerte; el sentido común dicta normas claras al respecto y, muchas veces, las reglas son no hacer caso de ninguna convención establecida, así, si la muerte acontece de manera sorpresiva, y esperar a que un juicio y una actitud correcta se

[10] *Ibidem*, p. 5.

produzca. La actitud puede ser cualquiera entre un gran número de posibilidades, lo importante, finalmente, no es que la actitud sea racional sino que sea comprensible. Sin embargo, si nos preguntamos qué hacer en caso, supongamos, de que los autos cobren vida, no existen un número determinado de posibilidades de comprensión, porque en principio la situación no es verosímil y por lo tanto no hay una formación ni del sentido común ni de la comprensión del fenómeno. Formar una representación verosímil es reconocer que en el espacio y en el tiempo hay diferentes puntos de vista sobre una situación concreta, pero a la vez hay un consenso establecido, esto es, hay comprensión de lo que acontece.

Se sabe que muchas veces una indagación hermenéutica forma justamente figuras circulares cuando se desarrolla. No es precisamente un ejercicio de reflexión lineal, donde podamos dejar atrás ciertos temas para seguir adelante en una especie de estructura piramidal que se da a sí misma la reflexión. En los relatos hermenéuticos muchas veces el avance es insignificante, siempre hay que retroceder, en sentido literal; constantemente hay que oír el propio relato y muchas veces el objetivo es cambiar de posición para volver a mirar el mismo punto desde otro ángulo y con otra luz. Eso pasa en este momento, las condiciones normativas y las posibilidades críticas del sentido común que estamos tratando de relatar aparecen, a partir de la pregunta por la verosimilitud, como ya enunciadas; sólo hay que decir desde qué lugar las estamos mirando ahora.

Habíamos dicho anteriormente que una interpretación del humanismo tendría que realizarse desde la premisa de que la correcta comprensión se forma en un diálogo y que en ese diálogo siempre está involucrada una conciencia temporal, esto es, una conciencia finita. Bien, tanto la dialogicidad como la finitud de la conciencia se vuelven norma y crítica en sí mismas si entendemos que ambas tienen que ser parte de una representación verosímil. El diálogo y la conciencia están en una situación temporal, contextual, que los hace relativos en tanto que existen más voces en el diálogo y más puntos de vista; sin embargo, eso no destroza el sentido común, esa no es pues una debilidad de la comunidad sino que es la posibilidad de crítica, y a la vez, de normatividad del sentido común.

El sentido común no puede convertirse en un esquema de enunciados definitivos, justo porque tiene que acoger la diversidad de las situaciones concretas y, sin embargo, al regular la vida

cotidiana tiene que mostrarse como una representación coherente, tiene que dar forma a una comunidad que es la que nos cultiva en la tarea de juzgar cada hecho y resolver cada problema. En el sentido común existe el movimiento dialéctico que produce la norma de manera crítica, como señala Gadamer: "Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto."[11] Pero lo más importante es que hay en el *sensus communis* un constante intento por no destrozar el ser y eso sólo se logra *representando la diversidad de lo concreto*. Lo fundamental no es que se produzca la norma, tal como acontece, lo importante es que se genere otra alternativa de verdad; justo porque la verdad que genera la Modernidad tiende, en su fanatismo por el progreso y la universalidad, a destrozar los comportamientos comunitarios. En este caso, la verdad no está dada ni configurada, sino que acontece en las situaciones específicas y nada más. Pero este acontecer no es sólo producto de una representación verosímil, de un consenso de comprensión, sino que es también la verdad de la comunidad y por lo tanto es, en ese momento, crítica y norma de la vida cotidiana. No obstante, hay que insistir en que el sentido común acontece; nadie anda por la vida diciendo qué es y qué no es de sentido común, sino que es algo que sucede y que no se constituye jamás en una metodología. No hay, pues, reglas para aprehenderlo, sólo viviendo en nuestra comunidad sabemos, por ejemplo, qué es de sentido común hacer ante la guerra o cuál es el nombre de la luna.

¿Pero podemos realmente enfrentar esta definición de verdad comunitaria, que implica la constante representación verosímil y que no se constituye en un canon metodológico, a la potente idea de verdad que genera la Modernidad hegemónica y las utopías ilustradas? Decir que sí no es un acto de conservadurismo, de optimismo ciego o una inclinación abismal hacia el pasado. Decir que sí es simplemente regresar a un humanismo básico, presente en cada uno de los pequeños actos comunitarios de la vida que aún permanecen ajenos al final del gran relato de la historia de Occidente.

---

[11] *Ibidem*.

Formación

Hemos seguido algunas líneas generales que Gadamer dedica al humanismo en *Verdad y método*. Podemos decir a grandes rasgos, para tener una panorámica general del trabajo, que son básicamente dos las nociones desde las cuales Gadamer trata de sostener una normatividad humanística: el *sensus communis* y la formación. En estas dos estructuras elementales se fundamenta la conciencia histórica y la tradición. Justo a la mitad del camino, entre las primeras ideas y los potentes hechos de la conciencia y la tradición, Gadamer escoge el juicio del gusto, como *primus inter pares*, para intentar demostrar la potencia del sentido comunitario y su capacidad formativa.[12]

Pero Gadamer no sigue esta ruta cuando argumenta sobre el humanismo. Él no inicia con el concepto más importante, *sensus communis*, sino con el de formación. Literalmente señala: "El concepto de formación es donde más claramente se hace perceptible lo profundo que es el cambio espiritual que nos permite todavía sentirnos en cierto modo contemporáneos del siglo de Goethe, y por el contrario considerar la era barroca como una especie de prehistoria".[13] Hay toda una serie de conceptos que reconfigura la Ilustración moderna, por ejemplo, "historia", "vivencia", "símbolo", "estilo", "verdad", "creación", "universalidad", etcétera; pero desde la perspectiva de Gadamer, es el concepto de formación donde se muestra de manera más clara la despolitización del sentido original a la que se someten los conceptos clave de la tradición medieval y antigua en la Ilustración. En otras palabras, en el replanteamiento de la idea de formación puede observarse con claridad cómo se intentó eliminar y sustituir la normatividad crítica y política, en el sentido de formación de una *polis*, de importantes franjas del pensamiento previo a la Modernidad.

Muchas de las categorías que la Modernidad capitalista reconfigura dentro de su discurso no tienen ahora más que un eco lejano de lo que realmente significaban en el pasado y aun de lo que planteaban en la Ilustración. Los discursos sobre la historia de los pueblos tienen su nicho vital en los relativos nacionalismos; la noción de genio mantiene, pálidamente, la idea de don natural que

[12] Gadamer, "Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu", *Ibidem*, pp. 31-74.

[13] *Ibidem*, p. 48.

le confiriera Kant; la vivencia, categoría central de lo moderno, se realiza según estándares económicos y morales bajo un patrón perfectamente establecido por la moda mercantil; la formación también tiene ahora un significado pragmático, el uso corriente de la palabra remite a los programas *express* de educación práctica. Pero todos estos conceptos, en diferente medida, siguen operando en la vida diaria de una comunidad de manera muy diferente al uso técnico al que se les ha pretendido reducir. Mientras sea necesaria una estructura comunitaria, por ejemplo, mientras el lenguaje no pueda ser reducido a palabras técnicas para operar algo, entonces las viejas nociones, los viejos ecos de ciertas ideas permanecerán. Así, el sentido común aparece como un *factum*, como una condición de posibilidad de la misma comprensión y por lo tanto mantiene una estructura muy distinta a la idea de formación que se ofrece en las relaciones mercantiles de aprendizaje y ganancia en la actualidad.

Dos descripciones de la idea de formación: la representación clásica

La idea de formación se incrusta necesariamente en la de comunidad según Gadamer y si en algún punto la propuesta hermenéutica de este filósofo nos permite ver cuáles son sus limitaciones y cuáles sus alcances es cuando se hace la interpretación del concepto de formación, porque justo en dicha idea es donde tienen que convivir la idea moderna de la conciencia histórica, con la idea clásica de la tradición. De hecho, en la misma exposición de la idea que se hace en *Verdad y método*, hay una primera interpretación de la formación como genuinamente clásica y después, en un segundo momento, se hace una lectura dialéctica y se intenta mostrar que la formación misma crea la conciencia. Todos esos movimientos conceptuales se dan porque detrás de la idea de formación que expone Gadamer hay una importante fenomenología de la comunidad. El saber mismo que intenta interpretarse cuando se muestra el fenómeno del humanismo y se trata de comprender el concepto de formación parecería estar guiado por una pregunta elemental para la hermenéutica contemporánea: ¿cómo puede una comunidad, en un mismo tiempo, ser consciente de su situación histórica y escuchar su tradición?

Se puede argumentar que la tensión entre lo clásico y lo moderno, la querella entre los antiguos y los modernos suele decir Gadamer, está latente en toda la hermenéutica del filósofo alemán

y, efectivamente, no se faltará a la verdad. Gadamer sigue en muchas ocasiones a Hegel en este punto, pero siempre intenta permanecer al margen de una última configuración dialéctica de la cosa. De hecho, en gran parte de sus trabajos él opta por subordinar una de las dos posiciones, generalmente la moderna, a la posición que históricamente fue vencida en la Ilustración: la tradición antigua.[14] Pero en el caso de la formación, la solución no es tan clara como en otros puntos. Por mencionar algunos, podemos decir que Gadamer, "metodológicamente", subordina los procedimientos dialécticos y fenomenológicos a la hermenéutica; que históricamente encuentra la norma clásica más correcta moralmente que la norma romántica de la Modernidad; que prefiere, contra Hegel, el momento en que se hace presente el espíritu objetivo (la tradición), al momento del espíritu subjetivo (la conciencia y la emancipación del sujeto); o, el ejemplo en el que los críticos de Gadamer suelen detenerse, que se privilegia la comprensión a la crítica teórica y, por lo tanto, se cancelan los procesos clave del discurso moderno, como son enunciar un juicio y postular sujetos de transformación. Bien, todo eso no es absolutamente claro en el discurso sobre la formación. Vamos a intentar mostrar cómo está planteado el concepto en la obra de Gadamer.

Hay, como señalamos, una primera lectura clásica del hecho. La formación no tiene objetivos exteriores nos dice Gadamer y, en ese sentido, la compara a la idea griega de *physis*. Muy por el contrario de lo que entendemos cotidianamente por formación, justo el desarrollo de capacidades objetivas, de especializaciones, aquí la idea no tendría ninguna "meta" por cumplir. No habría un sujeto que pudiera formarse de manera individual. La formación acontecería, como lo hace el sentido común, y más bien despertaría "la vieja tradición mística según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí".[15] Esta idea puede interpretarse en muchos sentidos, uno de ellos, por supuesto, sugeriría la formación del hombre moderno, aquel que ve en la imagen de Dios una esencia unívoca que hay que imitar. Pero, hay otra posibilidad tanto en la idea de *physis* como en la tradición mística. Imitar es adquirir conciencia de

---

[14] Donde se configuraría definitivamente el cambio de fundamentación moral sería en la obra de Kant. Sin embargo dos importantes hitos previos son, sin duda, la obra de Bacon y Descartes.

[15] Gadamer, *Ibidem*, p. 39.

nuestra finitud. Intentamos reconstruir la vida de los dioses y las diosas no para ser como ellos y ellas, sino para darnos cuenta de nuestras carencias. Esta idea es radical en el periodo clásico griego, previo a Platón y Aristóteles, donde no sólo los hombres y las mujeres son imperfectos, los mismos dioses y diosas carecen de algo y están condenados y condenadas al devenir de las cosas.

Formarse sería, en términos católicos, este constante caer. La recurrente *gnosis* del ser que se descubre una y otra vez imperfecto. Esto también explicaría a la comunidad. Ella es un lugar donde se hace patente la carencia y la cotidiana necesidad de las otras y los otros. Si se revisa, pues, la idea de lo clásico del propio Gadamer, se pueden descubrir los elementos de esta formación más puntualmente. Por nuestra parte hemos señalado en un trabajo explícitamente dedicado al movimiento de lo clásico cuáles serían estas característica normativas que se aplicarían al caso del sentido común y su constante formación; podemos brevemente resumirlas:[16]

a) La formación del sentido común, en tanto es una representación clásica, es un movimiento autónomo que se significa e interpreta a sí mismo en el tiempo, esto es, no necesita de una normatividad universal ajena a la que la comunidad misma se da. Eso pasa en el arte clásico si seguimos a Hegel, no hay una regla mítica como en el simbolismo ni una configuración mística como en el romanticismo. En el arte clásico es la norma artística la que determina la representación.

b) La comunidad y su formación se muestran a sí mismas, son hechos públicos que se aprenden socialmente. Aquí también vuelve a ser útil el ejemplo del arte. Mientras que en el simbolismo el ser humano representa potencias que no controla, principalmente la naturaleza, y en el romanticismo, ya sea artístico o religioso, es necesaria una preparación para entender el mensaje místico, en el arte clásico la representación es pública y comprensible, es parte de la vida de toda la comunidad. Es importante recordar simplemente las plazas donde se desarrollan estas formas de arte históricamente: el simbolismo se representa en lugares sagrados y con fines rituales; el romanticismo en las iglesias y ahora en los museos donde los iniciados pueden comprender; el clasicismo en

[16] Puede consultarse, Carlos Oliva Mendoza, "La permanencia del pasado. Lo clásico en el tiempo", en *Theoría*, No. 7, diciembre 1998, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, pp. 79-98.

cambio tiene su representación principal en las esculturas que deben estar en lugares abiertos y públicos

c) El modelo de lo clásico es esencialmente politeísta; análogamente, la comunidad tiene que vivir en la diversidad, de ahí su necesidad de constantes representaciones que armonicen la pluralidad misma de lo social. En la representación clásica y en el sentido común no existe una totalidad sistémica ni una historia "real", en tanto racional y unívoca, sino que hay una historia llena de imaginarios que implica la actualización constante de la norma en la comunidad. Así, la representación clásica es más parecida a la norma simbólica, donde se radicaliza la conciencia de la finitud y el ser humano se subordina a una naturaleza que lo rodea y que nunca podrá comprender totalmente: representar es temer. Por el contrario, en la norma romántica, especialmente en el cristianismo, la intención es configurar las categorías *per se* de la historia de la humanidad: un Dios, un decálogo y un camino para alcanzar la felicidad.

Todo esto opera en la descripción de la formación como una categoría clásica; pero nada de esto implica por sí el desarrollo de la conciencia moderna, esto es, del saberse a sí mismo y colocar al hombre como categoría genérica y central del mundo. Hay una norma operando en la noción clásica de la formación, pero no hay aún un desarrollo de la conciencia; por el contrario, existe la intencionalidad de detener la existencia de la conciencia de sí mismo. Así, lo barroco puede observarse como una derivación extrema de lo clásico, donde no sólo no aparece la forma de la conciencia *de sí* sino que hay una sobresaturación, una explosión de cualquier punto de referencia seguro, que ya no puede ser calificada como trágica, porque es tal la abundancia de imágenes, la retórica del discurso, que no habría punto donde centrar conscientemente la tragedia de la vida.[17]

La descripción moderna de la idea de formación

Es justo en este contexto, donde Gadamer empieza a introducir otra noción de formación con fines de rescatar una idea de con-

---

[17] Al respecto, véase Bolívar Echeverría, *La modernidad barroca*, México, ERA, 1998.

ciencia. La incipiente postulación de Gadamer de la conciencia en esta parte de su trabajo tendrá su resultado final en una de sus categorías nodales: *la conciencia hermenéutica de la historia efectual* y en el corto plazo en la posibilidad de postular un humanismo.

Gadamer introduce la idea dialéctica de la formación siguiendo uno de los temas más importantes que planteara Hegel: el deseo. El punto se remite a una de las tesis con las que Hegel marcaría la investigación social y económica en los tiempos que le siguieron, tesis que justo ahora, por decir lo menos, no parece corresponder a la realidad social. Hegel habría dicho que lo esencial en el trabajo no es consumir la cosa sino formarla. Gadamer interpreta en este sentido la frase:

> En la consistencia autónoma que el trabajo da a la cosa, la conciencia que trabaja se reencuentra a sí misma como una conciencia autónoma. El trabajo es deseo inhibido. Formando al objeto, y en la medida en que actúa ignorándose y dando lugar a una generalidad, la conciencia que trabaja se eleva por encima de la inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad; o como dice Hegel, formando la cosa se forma a sí misma. La idea es que en cuanto que el hombre adquiere un «poder», una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo.[18]

Probablemente ahora sostendríamos que la enajenación se da en el hecho del consumo; pero la idea canónica dice que la enajenación acontece en la formación del objeto. La enajenación no es, como sucede en la actualidad, un proceso absoluto, un laberinto del que no se puede regresar; sino que se plantea como una noción dialéctica que implica la pérdida de sí y la recuperación de lo otro. El deseo que se inhibe no se recupera como tal, sino que al final del proceso tenemos algo diferente; no la satisfacción de nuestro deseo inhibido sino el conocimiento de que deseábamos de cierta manera determinadas cosas que ahora ya no nos interesan. Enajenar algo, por ejemplo a uno mismo, es como su nombre lo indica estar en lo otro, permanecer en lo diferente y adquirir conocimiento en la experiencia de que carecemos de algo. El momento de enajenación sólo se supera cuando sabemos qué éramos. En el regreso a sí mismo siempre hay un dejo de nostalgia, pero se cumple la dialéctica de sacrificar lo particular y elevarse a la generalidad.

[18] Gadamer, *Ibidem*, p. 41.

En esta descripción, la formación ya no es el hecho clásico que acontece y del cual participamos sin tener claridad de las jerarquías. Lo cual no quiere decir que no hay procesos de dominación en la representación clásica; sí los hay, pero no de manera sistemática. Los dioses constantemente se equivocan, el poder no tiene todavía la potencia de control que alcanza en la Modernidad, el dinero no juega un papel central como en las sociedades modernas y el conocimiento, por ejemplo todavía en el Sócrates platónico, tiene esa tendencia clásica: conocer es darse cuenta de los límites del saber y ver el fracaso de la razón que quiere explicar las cosas. Ahora, en cambio, mediante las nociones de trabajo y deseo, tenemos identidades claras que se tensan para que acontezca la formación. Existe el amo y el esclavo, el dominado y el dominador y lo importante ya no es la compresión del fracaso, sino satisfacer el deseo de conocimiento.

La noción de formación, en la misma descripción de Gadamer, cambia radicalmente. Formarse es desear y enajenarse en busca de la satisfacción. La identidad del que desea se pierde en lo otro; pero en ese movimiento violento se conoce, elimina su deseo particular y ve la lógica general de la razón. El problema es que tras esa descripción del fenómeno ya está en latencia el idealismo de la razón. ¿Quién es el depositario del regreso a sí mismo después de la enajenación? Es la misma razón al ser autoconciente de sí. Adorno señaló que no es realmente un problema metodológico de la dialéctica el crear siempre esa linealidad y conclusión unívoca en la formación de las cosas. Es un problema de las mismas cosas que así se configuran.[19] Los seres y las cosas se enajenan, dominan y son dominados para darse una identidad, sacrifican siempre su particularidad para descubrir cuál es el concepto, cuál es la idea general que les otorga identidad. Y aquí ya no es el canto de la Modernidad el que hace sucumbir la idea de una formación clásica, es el proceso de toda ilustración humanista que tiene como objetivo último iluminar con tal potencia las cosas que termina por eliminarlas y nos permite ver sólo la luz de la razón.

Gadamer es absolutamente consciente de esto y trata de tomar distancia del idealismo de la conciencia: "La formación comprende un sentido general de la mesura y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta medida un elevarse por encima de sí mismo hacia

[19] Véase Adorno, La *dialéctica negativa*, op. cit.

la generalidad. [...] Y esta generalidad no es seguramente una generalidad del concepto o de la razón. No es que lo particular se determine desde lo general; nada puede aquí demostrarse concluyentemente".[20] Pero la idea está ya presente: la normatividad y la crítica necesitan de la formación de una conciencia que tense y reconfigure constantemente las identidades. El paso siguiente es la definición de conciencia que da Gadamer donde intenta acotar la figura de la conciencia idealista.

Conciencia y sentido común

Gadamer planteará aquí una tesis que recorre toda su obra y que se enuncia de maneras muy diferentes. Uno de los puntos decisivos del trabajo de Gadamer es intentar desandar el camino que hizo Hegel, esto es, cambiar el sentido de la fenomenología del espíritu: regresar a la sustancia que forma la subjetividad; no elevarse a las categorías finales del sujeto, la conciencia y la razón, sino permanecer en el espíritu objetivo, en el mundo del saber práctico y de la tradición. De ahí que si bien la conciencia se forma en una lucha de identidades, no tiene su culminación en una generalidad racional o conceptual, sino que sería como un sentido de los que posee el ser humano, como la vista ejemplifica Gadamer. Un sentido que todo mundo posee pero que a la vez se forma relativamente, en primer lugar, en nuestra cultura y en la tradición en que crecemos; en segundo lugar, en la enajenación de nuestro deseo, en el encuentro violento con lo otro.

La diferencia fundamental entre una representación hermenéutica y una representación moderna de la formación es que mientras en la primera se formaría una conciencia que abre la posibilidad de comprensión, en la segunda la tendencia es formar una conciencia racional que tenga su función central en el juicio. Para Gadamer ambas representaciones operan, porque el sentido común, depositario de la formación en última instancia, juzga cotidianamente e intenta que se produzca lo correcto. El *sensus communis* es una forma de conciencia que representa de manera verosímil y enuncia la norma de la comunidad. Pero esta conciencia no es primordialmente un desarrollo dialéctico de la razón. En ella opera un movimiento dialéctico y racional, pero en su aplica-

[20] Gadamer, *Ibidem*, pp. 46-47.

ción lo general no se establece como metodología y determinación, sino como un saber práctico que se experimenta y se modifica cada día: el sentido de la comunidad.

Humanismo

Una comunidad permanece en el tiempo porque es capaz de dar sentido al mundo que la rodea. Seguir pensando que la tradición y la comunidad son fenómenos del pasado, remanentes incivilizados donde las relaciones de autoridad irracional predominan, es tener una doble ceguera. Primero porque no se comprende cada comunidad en su contexto específico; segundo, porque tampoco se comprenden las relaciones en las sociedades desarrolladas. Ninguna comunidad, esto es, ningún grupo humano que se rige por su tradición y por su sentido común, ha tenido un expansionismo tecnológico de destrucción y de dominio y a la vez una autoconfianza en sí mismo tal como el de las llamadas naciones civilizadas. Esto no quiere decir que el mundo mismo a partir del siglo XV haya devenido en una especie de infierno y que antes había comunidades paradisiacas que ahora resisten marginal y silvestremente el embate de lo moderno. Sólo quiere decir que, "objetivamente", desde que el capital se estableció como principio rector de la formación de las naciones y las relaciones fueron esencialmente de conquista y dominación, se formó una nueva racionalidad que cinco siglos después sigue entregando patéticas cuentas sobre el nivel de vida de la población mundial. Seguir pensando que la solución a la paradoja, entre haber abandonado el estado de escasez donde se forma la comunidad y vivir en un mundo estadísticamente miserable, se encuentra en la cara progresista e ilustrada de la Modernidad, aquella que sabe analizar y criticar las estructuras sociales y proponer sujetos de cambio, es no comprender, como decía Goya, que la razón produce monstruos.

¿Cuál es la solución entonces? Intentar contestar esa pregunta es volver al círculo mágico de la reflexión que cree poder dar soluciones definitivas. Sólo se puede hacer una descripción de las mismas relaciones y ver cómo algunas veces está operando una norma y una crítica comunitaria que resiste la lógica de la dominación y del poder. Aquí hemos intentado una descripción del sentido común como fundamento de un humanismo. En él habría una constante formación de la conciencia entendida como un sentido histórico que forma a hombres y mujeres para comprender,

juzgar y aplicar un saber práctico. La conciencia sería un sentido común y comunitario. Por lo tanto, el punto importante no es la formación de conciencias subjetivas, pese a que éstas existen dentro de la comunidad, sino la formación de la tradición. Un ejemplo, una vez más, es el lenguaje. Este se desarrolla porque existen los y las hablantes y los y las escuchas, pero lo importante realmente es el lenguaje mismo. Las soluciones a un conflicto no se resuelven por la genialidad del que habla, sino por la formación del lenguaje como un sentido común que puede encontrar palabras y silencios para comprender lo que sucede e intentar producir lo correcto en una situación determinada. La comunidad no depende del descubrimiento científico y racional o de la voz elegida para dar el mensaje de salvación, sino de que el *sensus communis* nos forme para comprender. Las mismas experiencias científicas o religiosas sólo pueden ser comprensibles si hay un sentido común interpretando y adaptando los descubrimientos científicos o las reglas morales a la vida práctica.

No tenemos pues, en este trabajo, un mínimo acercamiento a los proyecto ilustrados que junto al humanismo plantearan las grandes utopías cívicas. Los libros canónicos: *La república* de Platón, *La Atlántida* de Bacon y *Utopía* de Moro contenían ya el germen de los sueños técnicos y racionales que el sujeto moderno ha intentado realizar. En ellos se abolía el sentido común para dar paso al sujeto que pudiera diseñar la utopía perfecta. Nosotros por nuestra parte vemos que hay una conciencia que se forma en la enajenación de las identidades, pero, en vez de seguir adelante y edificar lo nuevo, regresa una y otra vez al espacio básico del humanismo, al sentido común donde se escucha el nombre de las cosas y sucede el milagro de nombrar algo que es comprendido por todos y todas.

JUEGO, INTERPRETACIÓN Y CULTURA

*José Luis Calderón**

Juego, interpretación y cultura suponen su propia puesta en juego hasta el límite en que, para el momento decisivo del entendimiento de los hombres entre sí, la unidad especulativa del lenguaje no sólo recoge la condensación dialógico-simbólica de estos tres momentos en las obras eminentes del ethos *(juego entre convivencia y conversación) y el arte (juego entre apariencia y realidad), sino que dispara estas mismas configuraciones hacia el horizonte último de encantamiento (la vida como juego), cuyo sentido es el de revertirlas al contra-juego que expresa la distorsión de toda plenitud. La referencialidad universal del ser se muestra así nada más que como remisión simbólica a lo indeterminado o como lo indeterminado mismo, pero quebrantado por el doble pliegue de apariencia y realidad, familiaridad y extrañeza, construcción permanente del mundo y sustracción de sí como desmoronamiento. Y en tanto que el entusiasmo, como autosuperación de la finitud, no deja de ser autosuperación finita, lo que parece con todo ello es que entendemos, como mínimo, que no nos entendemos del todo, o que no terminamos de entender que —en apariencia— estamos ya siempre de acuerdo.*

"En todo caso es el despertar el verdadero sueño.
La desilusión, la 'recta percepción',
he ahí la verdadera ilusión".

Pier Aldo Rovatti

Apertura

Una preocupación —de tiempo atrás— por identificar y profundizar en algunas de las diferentes implicaciones filosóficas de la noción de "juego", se detuvo, en un primer momento, en la revisión del pensamiento de Eugen Fink, para la ganancia ontológica de un

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

"concepto especulativo del juego" como "símbolo del mundo". A poco tiempo (y después de haber fijado también —entre otros planteamientos— la idea de Kostas Axelos de que "el juego de la errancia del mundo" "se sustrae sin cesar" y, por tanto, que el juego implica también "las interpretaciones del no-juego"), el interés por la hermenéutica filosófica —recurriendo a Gadamer— representó la ganancia mayor de la idea de juego como modelo de la experiencia hermenéutica (en los términos de una implícita "urbanización" del propio pensamiento lúdico de Fink). A partir de aquí, el desarrollo articulado de ambos temas (el juego y la hermenéutica) ha dado lugar a una secuencia de breves reflexiones escritas bajo los títulos de "Juego e interpretación", "Juego, límite e interpretación" y "Juego, interpretación y cultura".

Este último texto arriesga de una manera más decidida la idea de la puesta en juego de todas las cosas hasta su límite, de manera que si la preocupación es la de reconstruir desde aquí la trama gadameriana de juego, interpretación y cultura, también se insiste en contrapuntear esta misma trama con brevísimas, muy puntuales e inesperadas referencias —a pie de página— a autores cuya definición teórica es más que distante a la hermenéutica de Gadamer, pero que por igual se detienen en algún momento a pensar el tema del juego y a citarse, algunos de ellos, entre sí. Se trata, en suma, de seguir respondiendo a la propia puesta en juego del juego mismo, ampliando —y complicando— el horizonte de las diferentes aproximaciones a una misma (in)determinación de cosas.

La plurivocidad del juego y las posibilidades de la interpretación

Tanto la experiencia primaria que todos tenemos de lo que es el juego en general o de lo que significa jugar a tal juego en particular, como los registros del lenguaje ordinario que para la palabra "juego" hablan, por ejemplo, del "juego de luces", del "juego de la política" o de la "puesta en juego" de esto o aquello, de "lo que ahí se juega" o "lo que con ello nos jugamos", etcétera, quedan recogidos por una determinación filosófico-hermenéutica de la noción de "juego" que no puede menos que reconocerle —en el mismo juego de las interpretaciones— su esencial plurivocidad y movilidad de significaciones. La conversación de todos los días y el conjunto de la experiencia humana que en ella realiza su interpretación primera y última, no disponen del juego nada más

que como uno entre muchos otros de sus contenidos de vida y de discurso, sino que responden a su misma estructura como modelo hermenéutico universal.

El juego —dice Eugen Fink—[1] "es un fenómeno existencial fundamental";[2] por eso, para el apuntalamiento hermenéutico de la experiencia humana como experiencia esencialmente comprensiva, en tanto que articulada en el medio del lenguaje y la historicidad, el juego es también el de los juegos lingüísticos como formas de vida histórica, tal y como su versión wittgensteiniana original le permite a Gadamer no sólo refrendar esta idea de la no-exterioridad entre lenguaje y mundo o tejido histórico-lingüístico de toda perspectiva del mundo desde la pertenencia a la tradición, sino concluir con ella misma la obra de *Verdad y método*, y justo también en referencia directa al pensamiento de Fink sobre el propio tema del juego. Dice Gadamer:

> La mejor manera de determinar lo que significa la verdad será también aquí recurrir al concepto de *juego*: el modo como se despliega el peso de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a su vez un proceso lingüístico, hasta cierto punto un juego con palabras que circunscriben lo que uno quiere decir. Son en verdad *juegos lingüísticos* los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices —¿y cuándo cesaríamos de serlo?[3]

---

[1] El propio Gadamer hace varias referencias a Eugen Fink en *Verdad y método*, además de haber escrito las siguientes dos recensiones sobre las dos obras de este mismo pensador acerca del juego: "E. Fink, Spiel als Weltsymbol", en *Philosophische Rundschau*, 6, 1958, y "Spiel und Welt", en *Phil. Rund.*, 9, 1961, que aparece también en *Gesammelte Werke, Band* 4, *Neuere Philosophie* II, J.C.B., Mohr {Paul Siebeck}, Tübingen, 1987.

[2] E. Fink, *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*, México, UNAM, 1966, p. 11.

[3] H-G Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 584. Una vez que Gadamer determina aquí el significado de la verdad en términos de "juegos lingüísticos", considera conveniente recordar la constatación principal sobre la esencia del juego (constatación que es también de naturaleza lingüística) presentada ya por él hacia el final de la 1ª sección de *Verdad y método*: la de que el verdadero *subjectum* del movimiento lúdico es el juego mismo y no el comportamiento de la subjetividad; y es justo en este momento en que remite al lector a la obra principal de Eugen Fink sobre el juego: *Spiel als Weltsymbol*. Pero si bien es cierto que Gadamer le objeta a Fink el modo subjetivista de describir el juego como "oasis de la felicidad", la tónica general de como plantea el tema y los términos de como lo resuelve coinciden con la propia idea gadameriana del

Fenomenología (Fink), giro lingüístico (Wittgenstein) y hermenéutica (Gadamer) tienen, entonces, —con estos mismos autores— un ámbito principal de confluencia en el fenómeno del juego humano,[4] cuya movilidad se repite en la propia movilidad del lenguaje y la historia, a la vez que, por una parte, el lenguaje lo conforma como "un suceder que siempre es aclarado significativamente"[5] o "referido como algo",[6] y por otra, la historia efectual lo determina —cuando se cumple ya como juego del arte- según el modo de un ente que "es temporal en un sentido más radical que

"*primado del juego frente a la conciencia del jugador*" o que "todo *jugar es un ser jugado*" (*Verdad y método*, pp. 147, 149). Fink expresa, por ejemplo, las siguientes ideas que por completo corresponden a lo que para Gadamer es el modo de ser del juego como tal o el sentido más original del jugar (su sentido medial): "jugando, el hombre no permanece dentro de sí, no permanece en el ámbito cerrado de su interioridad espiritual, —emerge, más bien, extáticamente fuera de sí en una expresión cósmica, e interpreta significativamente la totalidad del mundo" / "la apertura del mundo no le pertenece a los hombres, sino que, al revés: el hombre le pertenece a la apertura del mundo, existe en la donación extática hacia la vastedad del universo que vibra alrededor, y de la que provienen, ante todo, la luz de la razón, del lenguaje y de la comprensión del ser" (*Spiel als Weltsymbol,* W. Kolhammer Verlag, Stuttgart, 1960, pp. 22, 55, en traducción nuestra). Tanto Fink como Gadamer insisten en el importe y alcance ontológicos del juego, de manera que la crítica que ambos hacen a la oposición juego/seriedad descansa en la superación de toda aquella perspectiva que privilegie la conciencia del jugador. Dicho en una palabra —recurriendo aquí a José Francisco Zúñiga—, Fink y Gadamer mantienen el punto de vista del encantamiento, y este punto de vista les permite el manejo de la idea antisubjetivista de representación como proceso real de presentación —lúdica— del ser (*Cfr.*, J. F. Zúñiga, *El Diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, III, 9. Arte y juego, Granada, Universidad de Granada, 1995).

[4] La obra misma de *Verdad y método* —sostiene Gadamer— "se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica"; por tanto —agrega—, "tengo que destacar, pues, que mis análisis del juego o del lenguaje están pensados como puramente fenomenológicos". Y como nota a pie de página explica aquí que "este es el motivo por el que el concepto de los <juegos lingüísticos> de L. Wittgenstein me resultó muy natural cuando tuve noticia de él" (Prólogo a la 2ª ed. de *Verdad y método*, p. 19). En el epílogo a la 3ª edición de esta obra, escribe que el concepto de juego "implica un problema ontológico" en tanto que encierra "el juego recíproco de acontecer y comprender", pero también encierra la idea de "los juegos lingüísticos de nuestra experiencia del mundo en general, tal como los ha tematizado Wittgenstein con una clara intención de crítica a la metafísica" (*Verdad y método*, p. 648). Sin embargo, J. F. Zúñiga puntualiza que la relación que efectivamente se establece entre los conceptos de juego de Gadamer y Wittgenstein es, en la obra de Gadamer, "una constatación que no alcanza mayores desarrollos" (Zúñiga, *op. cit.*, p. 201).

[5] Fink, *op. cit.*, p. 8.

[6] H-G Gadamer, *op. cit.*, p. 150.

todo el resto de lo que pertenece a la historia", puesto que "sólo es en cuanto que continuamente es otro".[7]

De esta manera, y como su propia naturaleza lo establece, el juego es el de su movilidad constante y significación plurívoca. La expresión siempre plural de lo que en general se predica como juego, responde a la pluralidad de los rasgos de juego que definen a cada uno en lo particular y a cada tipología de juego. El predominio de uno o varios rasgos determinados de juego le confiere la marca a una específica puesta en juego de cosas en lugar de otra. Principales rasgos de juego son, por ejemplo, y entre otros: la repetición, la finalidad sin fin, el sentido medial, la apariencia, la autorrepresentación, el gozo, la competencia, el azar, el riesgo, etcétera Pero presentados ya como categorías de pensamiento, estos rasgos permiten el desarrollo de diferentes estrategias interpretativas —a veces conjugables, a veces incompatibles—; es decir, permiten el desarrollo tanto de diferentes filosofías del juego, como de diferentes teorías que a partir de la propia noción de "juego" como noción central (o a partir del "centro móvil de la gravedad del juego")[8] inciden en toda una pluralidad de realidades o ámbitos objetuales de estudio.

Juego es todo aquello que se estructura y se le interpreta de acuerdo con uno o varios de estos rasgos lúdicos; pero dada la pluralidad de los mismos y la necesaria movilidad que implica el dato inmediato y general de lo que es el juego como puesta en juego de cosas,[9] el juego supone también su propia puesta en juego como para operar como un concepto (de "bordes borrosos")[10] que se abre necesariamente a todo un margen de indeterminación. La propia noción de "juego" —que entraña la idea de alguna incertidumbre por el final— exige ser jugada en estos mismos términos de una significación plurívoca y dinámica,[11] tales que le deparen derrote-

---

[7] *Ibidem*, p. 168.

[8] K. Axelos, *Horizontes del mundo*, México, FCE, 1980, p. 52.

[9] Por ejemplo, Jean Baudrillard plantea que "el juego descansa sobre la hipótesis de que todo puede ser puesto en juego" (*De la seducción*, México, REI, 1990, p. 129).

[10] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, UNAM-Crítica, 1988, p. 91.

[11] O de una "multivocidad cabrilleante" que —a decir de Fink— no permite, para el mismo fenómeno del juego, tener "ya listas unívocamente las categorías adecuadas", y sí, en cambio, "ser tocada, quizá más verdaderamente, con los medios intelectuales de una dialéctica que no nivela las paradojas" (*Oasis de la felicidad*, p. 23).

ros inesperados. O la noción de "juego" permite ser sorprendida por ella misma, o el juego, como ensayo de posibilidades,[12] no rendiría lo suficiente y dejaría de cumplirse "como tal": mínimamente, como aquello que lo que impide es justo el reconocimiento del *como tal* del juego en un sentido definitivo o inmovilista.[13]

El juego se dice de muchas maneras: a propósito de la pluralidad de sus notas definitorias y a propósito de las múltiples significaciones e interpretaciones que resultan de la puesta en movimiento de todo ello o de la puesta en juego del juego mismo, hasta el límite de no permitir la idea de algo así como "*el* juego", sino sólo la constelación de sus diferentes especificaciones, de forma que la puesta en juego de cosas suponga también —según la misma lógica del juego polivalente y abierto— su propia puesta en juego hasta el límite de lo posible, como para que la imposibilidad de un solo sentido de las cosas abra el campo de juego de la interpretación hasta el límite de las posibilidades del lenguaje y la historicidad —o límite de "acomodo al caprichoso juego del mundo".[14]

---

[12] Gadamer insiste muy particularmente en ésta que es una de las propiedades más representativas del juego o hasta la más determinante para todos sus alcances de significación: la del "ensayo de posibilidades". En los Excursos a *Verdad y método*, hace referencia a "lo que realmente significa el juego: explayarse ensayando posibilidades", de manera que "la productiva plurivocidad en que consiste la esencia de la obra de arte [que es la idealidad del juego] no es más que otra manera de expresar la determinación esencial del juego, que es convertirse cada vez en un acontecimento nuevo" (p. 592).

[13] La idea de que la puesta en juego del juego mismo impide el reconocimiento de "el juego *como tal*", se limita a desconocerlo tal y como la propia hermenéutica gadameriana desconoce toda fijación del sentido en los términos de la ontología de la sustancia. El extremo derridiano de esta idea es el que la disemina en términos de establecer que el juego es "*alogos* o *atopos*", es decir, que "desde el momento en que llega al ser y al lenguaje, el juego *desaparece como tal*"; por tanto, que "no existe el *como tal* del juego" (J. Derrida, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, p. 238). Sin embargo, hasta donde la propia superación gadameriana de la ontología de la sustancia supone necesariamente la retirada de la determinación del ser como presencia, la idea de juego la concebimos también, de entrada, y en este punto específico, de acuerdo con el modo como la interpreta el mismo Derrida: en el sentido inmediato de ser "la distorsión de la presencia": la distorsión de la presencia plena en sentido onto-teológico (J. Derrida, *Dos ensayos*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 34). Gadamer afirma, por ejemplo, que "hay que atenerse a esto: el ser no es sólo presencia" (H-G Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 132) —y es que, como lo ha anticipado ya Kostas Axelos, siguiendo también a Heidegger, "la experiencia de la ausencia quizá sea la experiencia futura fundamental" (K. Axelos; *Introducción a un pensar futuro*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 46).

[14] H-G Gadamer, *Mito y razón*, p. 130.

Así, por ejemplo, la "amplísima aplicación"[15] que Gadamer le reconoce al concepto de juego resulta de las muchas maneras de como el giro ontológico-conversacional de su hermenéutica filosófica pone en juego a este mismo concepto según el siguiente espectro de ámbitos lúdicos: juego de la naturaleza / juego de los animales / juego humano / juego de la realidad / juego de los niños / juego cultual y de tragedia / juegos de competencia / juego del arte / juego del lenguaje / juego de la cultura / juego de la historia.[16]

Pero partiendo de la afirmación que dice que "el juego es una función elemental de la vida humana" y estableciendo enseguida que esto es así hasta el punto de que "no se puede pensar en absoluto la cultura humana sin un componente lúdico",[17] Gadamer abre de tal manera la idea de juego que la postula como modelo de la experiencia humana del mundo en general, de forma que la función misma de modelo suscita la polivalencia de sus significaciones y el margen de indeterminación para con su propio estatuto y modo de operar. Y si la base de lingüisticidad-historicidad de la experiencia hermenéutica es la que teje el elemento de la interpretación, la interpretación se presenta también, en última instancia, como la que resulta de "la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo" y como la que pone en juego al juego mismo hasta el límite en que "lo que es, nunca se puede comprender del todo",[18] ni ser jugado sin resultar nosotros mismos también jugados en ello —por tanto, hasta el límite en que la inteligibilidad del juego supone su propia sustracción o contra-juego de incomprensibilidad última, y por eso mismo es juego.

---

[15] H-G Gadamer, *Verdad y método* II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 265.

[16] Una fórmula —entre otras posibles— que recoge buena parte de los diferentes rasgos, funciones y consecuencias que conforman la constelación lúdica gadameriana, es la que dice —en palabras del propio Gadamer, cuando justo aluden a la amplísima aplicación del concepto de juego— que este mismo concepto "refleja [...] la pluralidad que va unida al ejercicio de la razón humana al igual que la pluralidad que sintetiza las fuerzas opuestas en la unidad de un todo. El juego de las fuerzas se complementa con el juego de las creencias, argumentaciones y experiencias" (*Verdad y método* II, p. 265).

[17] H-G Gadamer, *La Actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 66.

[18] H-G Gadamer, *Verdad y método* II, pp. 327, 323.

El juego como límite y los riesgos de la interpretación

La puesta en juego de cosas pone en juego al juego mismo hasta el límite de la sustracción de sí.[19] El juego es la conjugación del juego y el no-juego:[20] es el ámbito de movilidad del límite —entre el juego y el contra-juego, entre el jugar y el ser jugado— que marca el punto de tensión (el "centelleo del ser")[21] entre apariencia y realidad, ausencia y presencia,[22] hombre y mundo, sentido y sin-sentido, razón y sin-razón, palabra y silencio, participación y toma de distancia.[23] A la condición de juego de todas las cosas hasta su límite le corresponde la improcedencia de un cierre último de todas las significaciones,[24] de manera que el tanteo lúdico de las posibilidades y el tanteo interpretativo de la comprensión liberan el

---

[19] "En el hecho de jugar —sostiene Kohlenberger—, el juego es llevado hasta sus límites" (H. Kohlenberger, *Cuando el juego va en serio. Argumentos contra el dogmatismo*, Barcelona, Península, 1991, p. 59).

[20] "El juego —dice Axelos— se sustrae sin cesar" e "implica también las interpretaciones del no-juego" (*Horizontes del mundo*, pp. 93, 125).

[21] J. Baudrillard, *El otro por sí mismo*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 56.

[22] Para Jacques Derrida, "el juego es siempre el juego de ausencia y de presencia"; pero si se le plantea más radicalmente, "es preciso pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego y no a la inversa" (J. Derrida, *Dos ensayos*, p. 34).

[23] Así, también, tensión y límite entre juego y seriedad. Como sostiene Gadamer, "el juego y la seriedad parecen hallarse mutuamente entretejidos. Resulta inmediatamente evidente que a toda forma de seriedad le acompaña como su propia sombra un posible comportamiento lúdico" (*Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp.130, 131). Y el juego que entablan entre sí la palabra y el silencio, le lleva también a Gadamer a precisar que es "en el enmudecer que llega el sentido de lo dicho y se extiende precisamente en el silencio del ser dicho" (*Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, p. 11).

[24] La puesta en juego de todas las cosas hasta el límite de la improcedencia de un cierre último de todas las significaciones, expresa el hecho —siguiendo a Axelos— de que "todos los conjuntos regulados así como el conjunto de los conjuntos nos ofrecen *sobre todo* interpretaciones y donaciones de sentidos intramundanos". El conjunto de los conjuntos ("el más huidizo de todos los horizontes huidizos") es el mismo "juego del mundo" "formado por el hiato [por la tensión interpretativa —diría Gadamer] entre el juego del hombre y el juego del mundo". El juego, entonces, "se sustrae sin cesar" y "todo lo que es, se produce, se deshace, se destruye y se reproduce, está preso en las redes de la hermenéutica. Todos y cada uno desencadenan sobre los demás la sospecha interpretativa...", a partir del "centro policéntrico, uno y diferencial" en que consiste el propio juego huidizo de los horizontes del mundo (que "no es <algo> que <es>"). "No existe [pues] un sentido único, dado o construido; ni para un texto escrito ni para el <texto> que es el Mundo" (Axelos, *Horizontes del mundo*, pp. 88, 21, 93, 147, 149, 12, 77).

punto de fuga de una razón que siempre se recobra, puesto que seguimos estando aquí en el mundo siendo capaces todavía, con intención social e histórica, de dar cuenta de la "contrafinalidad de la razón".[25] Y puesto que, de todas formas, estamos "envueltos en el juego" de la historia, el límite lo jugamos en el modo de "no saber lo que nos pasa" o "no saber lo que al final [hacemos] en el todo histórico y en el todo social", pero nunca como para destituir el hecho de que "a la larga, lo irracional no logra mantenerse".[26] El principio "inviolable e irrenunciable" de la libertad (o principio superior de la razón que es el de la propia libertad) así lo impide, a partir de la remisión de la historia misma a "la nota infinita de la apertura de sus tareas futuras",[27] para poder afirmar así que "nunca es demasiado tarde para la razón"[28] —aunque su juego sea ahora el de mantenerse, cada vez más, en el límite de su propia sustracción o riesgos de sin-razón.

Por eso —dice también Gadamer—, "yo procuré [...] no olvidar el límite que va implícito en toda experiencia hermenéutica",[29] es decir, el ámbito de movilidad de un límite que se juega como interpretación: en último término, como "lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo"[30] —a propósito, también, de que "es de importancia decisiva que el ser no se resuelva en su automanifestación, sino que con la misma originariedad con que se muestra, se retraiga y se sustraiga".[31] Se trata del límite de la comprensión y autocomprensión, a partir del

---

[25] En este mismo sentido, el propio Gadamer expresa que "la experiencia más descorazonadora que la humanidad ha hecho en este siglo es la de ver que la razón misma es vulnerable" (*Verdad y método* II, p.48). Pero la vulnerabilidad de la razón no ha impedido, hasta ahora, que sea ella misma la que también advierta, como lo plantea Eduardo Nicol, que "una teoría universal del *logos* [...] ha de abarcar incluso ese *logos* o razón que se presenta [en el límite] con fuerza y sin razón": la verdad es que "somos nosotros, hoy, quienes podemos hablar, cuando la desaparición [de la razón expresiva o del régimen dialógico de vida] no es un hecho consumado, sino un peligro": el indicio de una "razón sin libertad" (*El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, pp. 192, 212, 210).

[26] H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia,* Barcelona, Alfa, 1981, pp. 38, 39.

[27] *Idem.*

[28] *Ibidem*, p. 56.

[29] *Ibidem*, p. 323.

[30] *Ibidem*, p. 327.

[31] *Ibidem*, p. 323.

"enigma" que el lenguaje le depara al pensamiento inserto en él,[32] y de que la conciencia de la historia efectual es más ser que conciencia, por tanto, que el comprender es siempre un suceder y esa historia es algo que "nunca podemos escudriñar del todo".[33] El sentido de la autocomprensión —sostiene entonces Gadamer— "no puede ser referido ya a una total autotransparencia [...] La autocomprensión está siempre en camino, es decir, se encuentra en un camino cuya realización hasta el final es claramente imposible".[34] Por tanto, hay que tener en cuenta esta "duda fundamental en la legitimidad de la autoconciencia, si se quiere evaluar debidamente la significación, es decir, la tarea y los límites que tiene aquello que hoy llamamos hermenéutica".[35] Y si la propia dimensión hermenéutica se esclarece como "un más allá de la autoconciencia, es porque en orden a esta misma superación del comportamiento subjetivo se presenta la noción de juego según una "perspectiva ontológica ampliada al universal de la lingüisticidad".[36]

Pero la sustracción de sí de todo lo que, como puesto en juego —o como lo dado siempre ya interpretado— se nos muestra como juego y como límite, es también, desde la realización histórico-lingüística de la comprensión o referencia a la infinitud interna del diálogo, "lo abierto sin límites", puesto que esto mismo es lo que verdaderamente significa hablar: "es algo nunca realizable del todo, un buscar y encontrar palabras", de manera que "aquí no hay límites".[37] El hecho es que "el lenguaje no fundamenta, sino que abre caminos";[38] por eso, el sentido se determina en "sentido direccional"[39] y el límite se pone en juego él mismo para su propia reversión hacia lo abierto sin límites que representa el carácter inconcluso del sentido, a partir de un horizonte futuro de historia siempre irresuelta que permite asegurar que "todos estamos en el

[32] *Cfr.* H-G Gadamer, *Verdad y método* II, "Hombre y lenguaje", p. 147.

[33] *Ibidem., p. 18.*

[34] H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 73.

[35] *Ibidem*, p. 74.

[36] H-G Gadamer, *Verdad y método* II, p. 13.

[37] H-G Gadamer, *Mito y razón*, p. 81. El señalamiento filosófico de la centralidad del lenguaje vinculado al mundo de la vida plantea que, en razón de esta misma vinculación, el lenguaje no es un instrumento sino "el medio [...] que mantiene abierto el todo en el cual vivimos" (H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 10).

[38] H-G Gadamer, *Mito y razón*, p. 117.

[39] *Cfr.* H-G Gadamer, *Verdad y método* II, "Destrucción y deconstrucción", p. 357.

juego y nos basamos en él".[40] El juego del lenguaje es el que nos subsume en orden a la comprensión de un sentido de las cosas que, en último término, sólo irrumpe como resultado de nuestra pertenencia a un proceso abierto de tradición o como "continuación de un diálogo que ya había comenzado antes que nosotros";[41] y el juego de la historia es el horizonte último de efectos unos detrás de otros que nos engloban y que "no podemos interrogar hasta tal punto que podamos obtener una clarificación definitiva acerca de aquello que para nosotros puede tener sentido o parecernos cuestionable":[42] es el diálogo que somos nosotros mismos como humanidad histórica cuyo tejido es el de la tradición, la aplicación y la proyección de futuro o ensayo de nuevas posibilidades. Y si la continuidad de la realidad histórica sólo se experimenta a partir de la discontinuidad interna del acontecer, la propia lingüisticidad de la comprensión es el modo de mediación que de nuevo permite la continuidad de la historia por encima de todas las distancias, diferencias y discontinuidades:[43] el juego es, así también, el de su propia puesta en juego hasta el límite de las dos formas principales de su irrupción en el tiempo de lo humano como "encuentro de lo incomprensible" y para la ratificación del ser histórico como "ser revelador" o "ser significativo": la del instante y la de la permanencia, es decir, "el compromiso [y los riesgos] de una decisión irrepetible" y la profundidad histórica de los mitos que son más bien ellos "los que nos interpretan a nosotros [...], los que saben todo aquello que nos habla y alecciona en medio de la oscuridad",[44] que no bajo las pretensiones de un ilustrado desencantamiento del mundo. De todas formas, el "instante de la existencia" y la "permanencia de un presente estable" se reencuentran y confunden entre sí, cuando lo que resuena en la experiencia humana es un *plus* de sentido que se cierra sobre sí mismo y sólo se abre al juego de la demora o sustracción de sí del tiempo como celebración: la celebración del "llegar a ser".

Como sea —afirma Gadamer—, "la interpretación debe jugar, es decir, debe ser puesta en juego para superarse a sí misma en la

---

[40] H-G Gadamer, *Verdad y método* II, p. 390.

[41] Grondin, *op. cit.,* p. 169.

[42] *Ibidem,* p. 166.

[43] *Cfr.* H-G Gadamer, *Verdad y método* II, "La continuidad de la historia y el instante de la existencia", pp. 133-143.

[44] *Ibidem,* p. 41.

realización de sí".[45] La comprensión, entonces, "sigue siendo siempre un riesgo", puesto que "el movimiento de la existencia humana lleva en sí mismo una incesante tensión entre iluminismo y encubrimiento".[46] "Comprender es una aventura y es, como toda aventura, peligroso"[47], que es tanto como decir que los riesgos de la comprensión son los del propio descentramiento lúdico e interpretativo de un sujeto que reconoce los límites que le impone su constitutiva finitud, y por eso su ser histórico es el de dejar que algo le signifique, pero en el modo de encontrar en ello —por ejemplo, en el propio mito y en el propio instante— lo incomprensible. Y es que "en la finitud misma indagamos un sentido": "el sentido de nuestro ser",[48] que habla de "retener lo efímero y lo fugitivo en una nueva permanencia propia",[49] imposible de consolidarla y descifrarla de una vez y para siempre.

Se trata, también, de que el deseo por alcanzar la palabra adecuada es siempre un deseo insatisfecho. El límite del lenguaje es aquí —afirma Jean Grondin— el de que "nunca agota lo que hay que decir", *es decir*, "en el lenguaje o el concepto no nos es otorgada la posesión definitiva de nosotros mismos" —ni la posesión de lo que significa, siquiera para los demás, dejar para siempre de existir. Así es, entonces, como se manifiesta nuestra conciencia de la muerte, "que tiende al propio fin sin habla y buscando el habla".[50] El lenguaje no puede designar lo que somos, ni lo que se expresa cuando el halo mismo de la muerte busca su propio decir. Palabra y silencio conforman (desde el punto de vista de la hermenéutica, que "es precisamente un pensar hasta el final los límites del lenguaje")[51] el campo de juego de la experiencia límite de la muerte:[52] que irrumpe en el instante y sólo lo retiene en la permanencia

[45] H-G Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía,* Barcelona, Gedisa, 1998, p. 111.

[46] H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, pp. 78, 79, 74.

[47] *Ibidem*, p. 79

[48] H-G Gadamer, *Verdad y método* II, p. 35.

[49] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 112, 113.

[50] Grondin, *op. cit.*, p. 177. A decir de Grondin, el propio Gadamer "establece una estrecha conexión entre la insatisfacción de nuestra búsqueda de la palabra acertada con <el hecho de que nuestra propia existencia está en el tiempo y ante la muerte>" (*op. cit.*, p. 177; y la cita de Gadamer corresponde a "Los límites del lenguaje", en *El arte y la verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 149).

[51] *Ibidem*, p. 69.

[52] Si al elemento del sentido —en palabras de Foucault, pero referidas al pensamiento

de lo que, para ese momento, es ya su propia huella o hálito en el decir de los demás —en serles significativa desde el pasmo producido por la máxima incomprensibilidad.

Giro interpretativo y giro lúdico. Un momento límite de la cultura

Juego e interpretación se corresponden también según el signo de los tiempos: según los tiempos de una cultura —en el límite— cuyo juego es, por ello, el de la interpretación, en la medida misma en que se empeña en interpretar la propia centralidad del juego: el

---

de Gilles Deleuze (pensamiento intempestivo de la diferencia pura y la repetición compleja)— se le juega o se le deja "flotar" en "el límite de las cosas y de las palabras", la muerte irrumpe como "el acontecimiento de todos los acontecimientos", es decir, como "el sentido en estado puro"; su lugar radica, entonces, en "el cabrilleo anónimo del discurso" y acaece en "el punto extremo de la singularidad". El caso es que el propio "sentido-acontecimiento es neutro como la muerte", es siempre "tanto la punta desplazada del presente como la eterna repetición del infinitivo": del infinitivo *morir*, que "nunca verifica nada", puesto que "nunca se localiza en el espesor de algún momento, sino que su punta móvil divide infinitamente el más breve instante" (M. Foucault; *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 2ª ed., 1981, pp. 18, 19, 17, 19). De esta forma, la lógica deleuziana del sentido neutro pone en juego la propia noción de juego, cuando —también en palabras de Foucault— "hace jugar el ser como lo que se dice repetitivamente de la diferencia": el ser mismo es así "el volver de la diferencia", porque "en el único golpe de azar (de dados) del presente, el todo del azar está afirmado": el presente "es a la vez el azar en el juego, y el propio juego como azar" (*Ibidem*., pp. 35, 45).

Ahora bien, si el tema de la diferencia y la repetición —afirma ahora Deleuze— "se halla de manera patente en el aire de la época", lo mismo decimos nosotros a propósito del tema del juego, que bien resuena en los propios planteamientos deleuzianos (tales como que "la repetición es en verdad [...] lo que sólo se constituye disfrazándose" / "el simulacro es la letra de la repetición misma" / "el teatro es el movimiento real" / "fundar es metamorfosear", etcétera) y bien que queda por completo recogido en una expresión principal como esta: "el esplendor del <SE>" —que debemos acercarlo a la insistencia gadameriana en el "sentido medial del jugar"— es el "último rostro de Dionisos, verdadera naturaleza de lo profundo y de lo sin-fondo que desborda la representación y hace advenir los simulacros" (G. Deleuze; *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar Universidad, 1988, pp. 31, 61, 50, 257, 34, 438). Pero a más que el elemento mismo de la repetición es, desde ya, constitutivo de toda idea de juego, el propio Deleuze desarrolla de manera expresa el planteamiento de que "el juego de la diferencia y la repetición" es el "juego divino o ideal" (nietzscheano) que, frente al "mal juego" del "juego humano" (representativo, de reglas categóricas preexistentes y de distribución sedentaria), versa sobre sus propias reglas formalmente distintas, para ese "lanzamiento ontológicamente uno a lo largo de todas las veces" (o afirmación del azar en su totalidad) que es él mismo y donde "el origen radical se invierte como ausencia de origen (en el círculo siempre desplazado del eterno retorno)"

centro descentrado del juego como ámbito de movilidad del límite: de la interpretación del límite y del límite de la interpretación. Pero si el movimiento de vaivén es nota elemental del juego, esta nota de automovimiento hace que la puesta en juego de cosas sea por igual la puesta en juego del juego mismo y de lo dado como interpretado, hasta el límite en que el pensamiento que corresponde a la cultura de hoy (la de "un tiempo de interpretación que es circular") no puede menos que pensar el "último carácter de la hermenéutica: [que] la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse a sí misma hasta el infinito".[53] Y si el juego interminable de las posibilidades se articula con las posibilidades siempre inconclusas de la interpretación, la repetición del juego —y el juego de la repetición— se expresan igualmente bajo la forma del círculo hermenéutico. El juego supone su propia puesta en juego, y la hermenéutica supone su propia interpretación.[54] Así

(Deleuze, *op. cit.*, pp. 447, 445, 447). El único lanzamiento para todas las tiradas es el lanzamiento del ser en tanto que único acontecimiento; pero si la potencia íntima de este lanzamiento (o la potencia infinita del juego del mundo) es —en tanto que única— unívoca, es porque la univocidad consiste —según Alain Badiou— en "la distribución del sentido según el sin-sentido", de forma que "en todo acontecimiento del sentido, vuelve eternamente el haber sido producido por el sin-sentido" (A. Badiou; *Deleuze. "El clamor del ser"*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 108). Así, entonces, desde el límite extremo de la diferencia, "la apertura pertenece esencialmente a la univocidad", en la misma medida en que —bajo insinuación hermenéutica— "nunca podemos decir el sentido de lo que decimos": el ser se dice en un solo y mismo sentido, puesto que "se dice de la diferencia misma siempre móvil y desplazada en el ser" (Deleuze, *op. cit.*, pp. 476, 258, 475). Y para la distinción entre juego divino y juego humano, Deleuze hace referencia tanto a Eugen Fink (*Spiel als Weltsymbol*) como a Kostas Axelos (*El pensamiento planetario*), si bien advirtiendo que tal distinción la intentan ellos desde un punto de vista "muy diferente" al suyo propio (Deleuze, *op. cit.*, p. 446).

[53] M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 2ª ed., 1981, pp. 41, 40.

[54] El elemento interpretativo queda sobreseñalado cuando es la propia hermenéutica la que advierte que el tanteo interpretativo de la comprensión se eleva, en su expresión más amplia, a una toma de conciencia histórica cuya aparición es —en palabras de Gadamer— "la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna"; y si el momento de constitución definidamente filosófica de la hermenéutica se sitúa en la tradición científica de la época moderna, la conciencia histórica representa también "el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones": privilegio moderno-contemporáneo que es también el de la propia hermenéutica, y tanto más que es ella misma la que hace este planteamiento y la que hace de dicho privilegio toda su manera y razón de ser. Con esto, la idea

como "nada irreductible al juego precede al juego"[55] (y como en materia humana de lenguaje e historia sólo hay "comienzo sin comienzo"),[56] así también la comprensión responde a condiciones de pre-comprensión, y el esclarecimiento de estas condiciones se juega como iluminación de las condiciones bajo las cuales la propia hermenéutica comprende —bajo el modelo universal del juego y como autointerpretación de la facticidad humana— que ésta misma es su tarea fundamental. La hermenéutica de la hermenéutica o circularidad de la interpretación suponen, hoy, el trazo de su *desde dónde* actual: la interpretabilidad-ambiente o —en palabras de Foucault— la "plétora de interpretaciones [que] es ciertamente un rasgo que caracteriza profundamente a la cultura occidental de estos momentos".[57]

Una gana general de juego o de destitución de referencias inamovibles, totalitarias, reduccionistas o excluyentes,[58] no se muestra hoy en día como algo ajeno a la posición clave de la interpretación. La centralidad del lenguaje y la interpretación se dejan asociar a la puesta en juego del juego mismo, hasta el

---

de "hermenéutica de la hermenéutica" encuentra su más señalada base de determinación. *Cfr.*, H-G Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, "Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas".

El hecho es que —de acuerdo con Jean Grondin— "el desarrollo de una reflexión explícitamente hermenéutica lleva el sello de la modernidad"; y haciendo referencia él mismo a Nietzsche (perspectivismo universal) y a Habermas (legitimación pragmático-consensual de las diferentes concepciones), agrega que "la moderna imagen del mundo se caracteriza por comprenderse a sí misma como perspectivista. [Por tanto] sólo puede surgir una hermenéutica cuando resulta seguro que las imágenes del mundo no son simples duplicaciones de la realidad tal como es, sino que representan interpretaciones pragmáticas, es decir, implícitas en nuestra relación hablante con el mundo" (Grondin, *op. cit.*, p. 41) —si bien la hermenéutica gadameriana, que se aparta definitivamente de la autoanulación positivista de los prejuicios, no se polariza nunca hacia el perspectivismo extremo de Nietzsche.

[55] J., Baudrillard, *De la seducción*, México, REI, 1990, p. 129.

[56] H-G Gadamer, *El arte y la verdad de la palabra*, p. 137.

[57] Foucault, *op. cit.*, pp. 48, 49.

[58] La gana de una "racionalidad social más ligera", diría Vattimo (*La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 71); mientras que Axelos presenta expresiones como estas: "ahora nos corresponde jugar a la estrategia del despliegue de la errancia, del despliegue del juego" / "El juego de este tiempo <impone> la errancia; y la aventura humana —que rebasa método y doctrina— impuesta por la Aventura del Mundo y siempre en presencia del cierre, parece destinada a la Apertura" (*Horizontes del mundo,* pp. 127, 83). Como sea —afirma Kohlenberger—, "la concepción metafísica vertical se transforma en el campo de juego horizontal" (*op. cit.*, p. 31).

momento en que la hermenéutica reconoce los límites impuestos al esclarecimiento de su propia situación hermenéutica, es decir, hasta cuando reconoce que —en palabras de Grondin— "la conciencia de la historia de la transmisión es la expresión filosófica más inconfundible de la propia finitud".[59] Según la misma vía de la experiencia hermenéutica que elabora en sí —dice Gadamer— "unos contenidos específicos de la tradición cultural occidental",[60] la determinación nietzscheana de una realidad dada como siempre ya interpretada (recordando aquí el talante de juego del pensamiento de Nietzsche en su conjunto), se expresa como ese mundo ("infinito interpretable") convertido en "fábula",[61] a propósito de las múltiples imágenes, interpretaciones y relatos desplegados por la comunicación de masas y las ciencias sociales, de manera que —en afirmación de Vattimo— "la realidad se da con caracteres más débiles y fluidos, y [...] la experiencia puede adquirir los rasgos de la oscilación, del desarraigo, del juego".[62] Hacer explícito el requerimiento interpretativo de tener que ir "más allá de la superficie de lo que se piensa" o de la autocerteza de la conciencia, es algo —dice Gadamer— que "sólo en nuestro siglo empieza a hacer sentir sus efectos".[63] Entre otros, estos efectos consisten tanto en el deseo de un orden general de cosas más suelto, menos drástico o definitivo, como en los dictados de una realidad cuya cifra es la de la ambivalencia, el riesgo, el azar, la incertidumbre.[64] Y en el límite, la crisis de la cultura occidental y la puesta a punto de crisis total y final de la condición humana y del planeta entero, son también

---

[59] Grondin, *op. cit.*, p. 167.

[60] H-G Gadamer, *Verdad y método* II, p. 265.

[61] Grondin afirma que "Nietzsche es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo" (*op. cit.*, p. 35). Y a propósito de esta misma afirmación, cabe señalar que el haber recurrido Gadamer al concepto de juego, tuvo su base de inspiración en el propio Nietzsche, antes que en Wittgenstein. El motivo de este recurso fue, desde luego, el mismo que explica buena parte de la centralidad de la interpretación: mantener alejada la realidad conversacional del lenguaje, del subjetivismo de la tradición conceptual occidental (*Cfr.* H-G Gadamer; *El giro hermenéutico*, "Fenomenología, hermenéutica, metafísica", Madrid, Cátedra, 1995, p. 35).

[62] Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 154.

[63] H-G Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", p. 100.

[64] *Cfr.* los planteamientos de Salvador Pániker relativos a una "filosofía de la ambivalencia" que advierte, por ejemplo, que "la incertidumbre pertenece al estatuto de la realidad" (*Aproximación al origen*, Barcelona, Kairós, 2ª ed., 1982).

el marco en el que el juego del juego se presenta como la posible decadencia insuperable del lenguaje y como el posible fin de la historia, es decir, como el juego al que se le revierte su propio contra-juego.[65]

Juego e interpretación se conjugan, pues, a partir de la conformación ontológico-interpretativa de la experiencia humana como juego de tensiones y subsunciones en los ámbitos englobantes del lenguaje y la historicidad, y a partir de la localización histórico-cultural de la hermenéutica o hermeneutización de la cultura y el pensamiento contemporáneos que reconocen que la realidad se da ahora —repitiendo el decir de Vattimo— "con caracteres más débiles y fluidos"; de esta forma, el giro lúdico supone los riesgos del juego interpretativo y el giro interpretativo se comporta como giro lúdico ahí donde la única inmediatez o el único dato real es que sólo comprendemos algo "como algo": como algo que —de acuerdo con los "rasgos de oscilación, de desarraigo, de juego" de la experiencia contemporánea (Vattimo)— hay que jugarlo expresamente según un *plus* de creatividad que le haga juego y le dé sentido tanto al lenguaje del pluralismo y la ambivalencia como a los dejos de incertidumbre de la historia efectual. Y en el límite, otra vez, como algo que hay que jugarlo de manera que la "entrada en la existencia de la poesía" —o de lo dado como algo siempre ya interpretado y "transformado en su verdad"—[66] redunde en la percepción del conjunto de la vida como juego, y ahí se detenga para apuntalar así y tensar desde esta misma percepción a la propia naturaleza de la cultura —que se pone en juego ella misma hasta el límite de su propia interpretación: la que dice que (desde la conciencia histórica que "[se] ha hecho consciente de la equivoci-

[65] "Lo que aquí está en juego —declara Gadamer, con estas mismas palabras— es el destino de todos sobre esta tierra". "La decadencia de la praxis en la técnica" o "decadencia en la sinrazón social" se encuentran "bajo el título de racionalización, desencantamiento, desmitologización", es decir, bajo el título de aquello que justo neutraliza a la experiencia misma del juego como "trasfondo antropológico" o "constitutivo fundamental" del verdadero sentido de la praxis humana: el juego como el ámbito de lo que "no se agota en la adecuación colectivo-funcional a las más naturales condiciones de vida" o ámbito de la "superabundancia" que "gana con la participación" y cuyo contra-juego es aquella misma "racionalización de todas las relaciones vitales que siguen una coacción objetiva inmanente", que supone, en el límite, "el traspaso del poder técnico del dominio de las fuerzas naturales a la vida social" (*Cfr.* H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia,* "¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social").

[66] H-G Gadamer, *Verdad y método*, pp. 161, 157.

momento en que la hermenéutica reconoce los límites impuestos al esclarecimiento de su propia situación hermenéutica, es decir, hasta cuando reconoce que —en palabras de Grondin— "la conciencia de la historia de la transmisión es la expresión filosófica más inconfundible de la propia finitud".[59] Según la misma vía de la experiencia hermenéutica que elabora en sí —dice Gadamer— "unos contenidos específicos de la tradición cultural occidental",[60] la determinación nietzscheana de una realidad dada como siempre ya interpretada (recordando aquí el talante de juego del pensamiento de Nietzsche en su conjunto), se expresa como ese mundo ("infinito interpretable") convertido en "fábula",[61] a propósito de las múltiples imágenes, interpretaciones y relatos desplegados por la comunicación de masas y las ciencias sociales, de manera que —en afirmación de Vattimo— "la realidad se da con caracteres más débiles y fluidos, y [...] la experiencia puede adquirir los rasgos de la oscilación, del desarraigo, del juego".[62] Hacer explícito el requerimiento interpretativo de tener que ir "más allá de la superficie de lo que se piensa" o de la autocerteza de la conciencia, es algo —dice Gadamer— que "sólo en nuestro siglo empieza a hacer sentir sus efectos".[63] Entre otros, estos efectos consisten tanto en el deseo de un orden general de cosas más suelto, menos drástico o definitivo, como en los dictados de una realidad cuya cifra es la de la ambivalencia, el riesgo, el azar, la incertidumbre.[64] Y en el límite, la crisis de la cultura occidental y la puesta a punto de crisis total y final de la condición humana y del planeta entero, son también

---

[59] Grondin, *op. cit.*, p. 167.

[60] H-G Gadamer, *Verdad y método* II, p. 265.

[61] Grondin afirma que "Nietzsche es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo" (*op. cit.*, p. 35). Y a propósito de esta misma afirmación, cabe señalar que el haber recurrido Gadamer al concepto de juego, tuvo su base de inspiración en el propio Nietzsche, antes que en Wittgenstein. El motivo de este recurso fue, desde luego, el mismo que explica buena parte de la centralidad de la interpretación: mantener alejada la realidad conversacional del lenguaje, del subjetivismo de la tradición conceptual occidental (*Cfr.* H-G Gadamer; *El giro hermenéutico*, "Fenomenología, hermenéutica, metafísica", Madrid, Cátedra, 1995, p. 35).

[62] Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 154.

[63] H-G Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", p. 100.

[64] *Cfr.* los planteamientos de Salvador Pániker relativos a una "filosofía de la ambivalencia" que advierte, por ejemplo, que "la incertidumbre pertenece al estatuto de la realidad" (*Aproximación al origen*, Barcelona, Kairós, 2ª ed., 1982).

el marco en el que el juego del juego se presenta como la posible decadencia insuperable del lenguaje y como el posible fin de la historia, es decir, como el juego al que se le revierte su propio contra-juego.[65]

Juego e interpretación se conjugan, pues, a partir de la conformación ontológico-interpretativa de la experiencia humana como juego de tensiones y subsunciones en los ámbitos englobantes del lenguaje y la historicidad, y a partir de la localización histórico-cultural de la hermenéutica o hermeneutización de la cultura y el pensamiento contemporáneos que reconocen que la realidad se da ahora —repitiendo el decir de Vattimo— "con caracteres más débiles y fluidos"; de esta forma, el giro lúdico supone los riesgos del juego interpretativo y el giro interpretativo se comporta como giro lúdico ahí donde la única inmediatez o el único dato real es que sólo comprendemos algo "como algo": como algo que —de acuerdo con los "rasgos de oscilación, de desarraigo, de juego" de la experiencia contemporánea (Vattimo)— hay que jugarlo expresamente según un *plus* de creatividad que le haga juego y le dé sentido tanto al lenguaje del pluralismo y la ambivalencia como a los dejos de incertidumbre de la historia efectual. Y en el límite, otra vez, como algo que hay que jugarlo de manera que la "entrada en la existencia de la poesía" —o de lo dado como algo siempre ya interpretado y "transformado en su verdad"—[66] redunde en la percepción del conjunto de la vida como juego, y ahí se detenga para apuntalar así y tensar desde esta misma percepción a la propia naturaleza de la cultura —que se pone en juego ella misma hasta el límite de su propia interpretación: la que dice que (desde la conciencia histórica que "[se] ha hecho consciente de la equivoci-

---

[65] "Lo que aquí está en juego —declara Gadamer, con estas mismas palabras— es el destino de todos sobre esta tierra". "La decadencia de la praxis en la técnica" o "decadencia en la sinrazón social" se encuentran "bajo el título de racionalización, desencantamiento, desmitologización", es decir, bajo el título de aquello que justo neutraliza a la experiencia misma del juego como "trasfondo antropológico" o "constitutivo fundamental" del verdadero sentido de la praxis humana: el juego como el ámbito de lo que "no se agota en la adecuación colectivo-funcional a las más naturales condiciones de vida" o ámbito de la "superabundancia" que "gana con la participación" y cuyo contra-juego es aquella misma "racionalización de todas las relaciones vitales que siguen una coacción objetiva inmanente", que supone, en el límite, "el traspaso del poder técnico del dominio de las fuerzas naturales a la vida social" (*Cfr.* H-G Gadamer, *La razón en la época de la ciencia,* "¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social").

[66] H-G Gadamer, *Verdad y método*, pp. 161, 157.

dad y [de] la posible incomprensibilidad de toda tradición", y desde "el desmoronamiento de la cultura cristiana occidental [que] ha hecho del individuo un enigma, en última instancia, irresoluble para el individuo")[67] los signos de esta época son los que reconocen justamente la "inhóspita certeza"[68] poetizada por Hölderlin:

> Un signo somos, indescifrado,
> sin dolor somos, y en tierra extraña
> casi perdimos el habla.[69]

Arte y vida como juego. Círculo cerrado de sentido

Siempre bajo el riesgo de interpretar y jugar lo que no o de dejar de aventurar un sentido límite de las cosas, la estructura lúdica del "como si" —en tanto que aclarada significativamente o referida intencionalmente a la cosa de que se trate— supone la estructura interpretativa del "como algo", y la estructura interpretativa del "como algo" está presta tanto a tomar ella misma la forma del "como si" lúdico como a pulsar o metaforizar el conjunto de la realidad en términos de juego. Como sea, si "todo interpretar no señala hacia un objetivo, sino solamente en una dirección, es decir, hacia un espacio abierto que puede rellenarse de modos diversos", [70] esto mismo es "lo que realmente significa el juego, [...] explayarse ensayando posibilidades".[71] —y este mismo *continuum* de juego e interpretación es el que expresa, "desde el centro de la comprensión" potenciada y re-dimensionada por el juego (o desde el centro del juego encarnado en la comprensión), la universalidad abarcante de la hermenéutica: "la ilimitada amplitud de su mirada a todo alrededor":[72] una mirada que abarca también al arte, no sólo "como algo que dice algo", sino como algo que lo que dice lo dice siempre en el modo de reproducir la determinación primera de que "el arte

[67] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, pp. 57, 58.

[68] *Ibidem*, p. 80.

[69] M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1978, p. 23. Somos un signo indescifrado —repite aquí Heidegger—, "en cuanto estamos en el reflujo hacia lo que se sustrae, [y] señalando hacia lo que se sustrae".

[70] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 75.

[71] Ver arriba, nota 12.

[72] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 62.

comienza justamente allí donde se puede hacer algo también de un modo diferente".[73]

En el caso del arte, y desde la amalgama del "como algo" interpretativo y el "como si" lúdico,[74] la referencia a lo indeterminado o la promesa de restitución simbólica de un orden íntegro que siempre nos detiene ahí, es la propia verdad del arte como arte y religión, arte y política, arte y ciencia, etcétera, pues "es una abstracción que nos vuelve ciegos frente al entretejimiento de arte y vida cuando se ignora el alcance universal y la dignidad ontológica del juego"[75] —y de la interpretación misma. Si el juego es un explayarse ensayando posibilidades, su autodesarrollo no se restringe a un mundo de pura ensoñación o de pura fantasía subjetiva, como tampoco el juego de posibilidades de la interpretación sólo se despliega como juego de opiniones arbitrarias. El juego del arte se convierte, cada vez, en un acontecimiento nuevo, en tanto que su "productiva plurivocidad" se realiza siempre como una continuada irrupción en el tiempo,[76] pero a propósito de la identidad hermenéutica que su propia configuración como círculo cerrado de sentido (como "transformación en una construcción") le asegura para no tener que medirse con ningún principio de realidad en un sentido ontológico, epistemológico o ético. "<Hacer como si> parece, entonces, particularmente posible en todo hacer que no sea un mero comportamiento impulsivo, sino que se <refiera intencionalmente> a algo";[77] pero cuando la referencia lúdica de

---

[73] *Ibidem*, pp. 57, 131. Y si una línea de consumación de este "poder hacer las cosas de un modo diferente" es la que se cumple, en el decir del arte, como un decir que "nunca se comprende del todo" o como un sentido que resulta siempre inagotable, es este mismo "reto a nuestra comprensión" el que —más allá de sólo quedar subsumido en la hermenéutica— inspiró a Gadamer a desarrollar su teoría hermenéutica, hasta en los términos inversos de que, en su conjunto, "haga justicia a la experiencia del arte" (*Verdad y método* II, p. 15 y *Verdad y método*, p. 217). Así también, entonces, es como una idea hermenéutica de cultura se ve naturalmente llevada a integrar dentro de sí el tema de la experiencia artística, que es punto de partida y reto hermenéutico principal.

[74] Pero también desde la asimilación de esta misma amalgama al hecho cultural —en la era de los medios de comunicación— de que "todos nosotros estamos sumidos en el juego del mundo", es decir, en "el carácter lúdico de la vida cotidiana" que está "cubierta de arte", ahí donde el arte es "el culto de la carencia de [...] un lenguaje adecuado", puesto que "no sabemos a dónde conduce, en definitiva, tal estado" (Kohlenberger, *op. cit.*, pp. 11, 12, 15, 18, 12).

[75] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 136.

[76] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 592.

[77] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 131.

algo "como algo" se refiere a algo más que al agotamiento del juego mismo en su sola autorrepresentación —puesto que habla nada más que como el sentido de la obra y la obra del sentido, y por eso se representa así para alguien—, en ese momento

> El juego del arte es más bien un espejo que, a través de los milenios vuelve a surgir siempre de nuevo ante nosotros, y en el que nos avistamos a nosotros mismos, muchas veces de un modo bastante inesperado, muchas veces de un modo bastante extraño: cómo somos, cómo podríamos ser, lo que pasa con nosotros.[78]

Y más allá, a partir de que en el hecho mismo de jugar, el juego es llevado hasta sus límites, el límite del juego —y de la interpretación— es también el de la propia realidad como círculo cerrado de sentido en el que todo se cumple. La realidad se entiende como juego —dice Gadamer—, cuando logramos sustraernos a "la sugestión de los objetivos que ocultan el juego que se juega con nosotros".[79] Cuando logramos que el curso infinito de las líneas de sentido se detenga, que es tanto como superar la indecisión del futuro u horizonte futuro de posibilidades no dirimidas que producen el exceso de expectativas excluyentes, no cabe distinguir ya entre la comedia y la tragedia de la vida respecto de las del escenario. De la misma forma como sucede en el arte, este sentido de la totalidad de la vida como juego sólo permite apreciar que algo ha emergido sin más, y que las cosas, por ende, son así.

Mientras tanto, la idealidad del juego (el arte) permite experimentar, en el modo de la remisión simbólica a lo indeterminado, "la totalidad del mundo experimentable y de la posición ontológica *del hombre en el mundo";*[80] *a partir de aquí permite tantear la* interpretación e intuición de la vida misma como juego y articular, desde la tónica del encantamiento, una idea hermenéutica de cultura intervenida por esta misma interpretación e intuición. Sin embargo, la realidad —de siempre— a la que inexorablemente sigue respondiendo el todo de la interpretación es la de la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo; por tanto, si una determinada puesta en juego de cosas lleva la marca del círculo autónomo

---

[78] *Ibidem*, p. 136.

[79] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 157.

[80] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 86.

de sentido (en el juego del arte o de la vida, que "tiene[n] en la ejecución su ser culminado"),[81] otro patrón de juego es el que se orienta según el elemento de la tensión (como en la mediación interpretativa entre hombre y mundo). O dicho de otro modo: la puesta en juego del juego mismo hasta el límite de su propia sustracción, supone la instancia de contra-juego que la marca de la tensión le depara a la del círculo, y la del círculo a la de la tensión: si la obra de arte se cierra sobre sí como un todo significativo, sólo alcanza su plenitud cuando se le juega en cada caso y así se abre a las tensiones que resultan del entretejimiento de arte y vida, aunque este entretejimiento sea el juego mismo como "el conjunto de actores y espectadores"[82] o el juego mismo como "la multiplicidad fundida en la ejecución"[83] que constituye el propio ser del arte; pero si el mismísimo conjunto de la realidad aparenta "puro cumplimiento" o "resolución", este sentido de la totalidad sólo juega a tensar, desde esta misma expresión última del encantamiento, la unidad de lo ya tensado en sí, que es como se constituye, por ejemplo, la propia cultura en sus diferentes lances de sentido o conflicto de interpretaciones.

Así, entonces, para el tema articulado del juego, la interpretación y la cultura, una posibilidad última de la interpretación es la que de lleno coincide con una —también última— puesta en juego del juego mismo: la del círculo cerrado de sentido configurado por la propia totalidad de lo real. No hay, empero, condición humana capaz de mantenerse permanentemente, y con la intensidad inquebrantable que ello exige, en el temple de ánimo del jugar sin más o en la "vivacidad misma"[84] que permita jugar a que la totalidad de lo que es quede recogida en un círculo autónomo de sentido: si el entusiasmo hace posible la "mutua imbricación" del "estar fuera de sí" y del sostenerse y "estar totalmente imbuido" en aquello que, como juego, tiene lugar ahí y nos vuelve a lo que verdaderamente es el juego mismo, esta "autosuperación de la finitud" no deja de ser "autosuperación finita";[85] es decir, el juego en el que se juega al mundo como un mundo completamente cerrado en sí mismo, sólo se cumple "como juego": no como plena y efectiva realidad,

[81] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 297.
[82] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 153.
[83] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 302.
[84] *Ibidem*, p. 296.
[85] *Ibidem*, p. 171.

sino como ámbito simbólico o juego de apariencias —o planteándolo en los términos de Eugen Fink:

> En el juego humano relumbran momentos de la totalidad del mundo, pero como momentos quebrantados —quebrantados por el doble pliegue de realidad e irrealidad que se entrelaza en el juego. El juego humano es, entonces, símbolo del mundo.[86]

La totalidad del mundo como juego sólo irrumpe en el juego humano en tanto que éste supone distintivamente una "misteriosa ambigüedad" de "real irrealidad",[87] de "apariencia que es"[88] o de "apariencia verdadera";[89] pero las implicaciones hermenéuticas de esta irrupción se presentan de manera decidida en lo que el propio punto de vista de la hermenéutica reconoce como la idealidad del juego: el juego del arte (cuyo decir simultáneamente lo verdadero y lo falso es, por ejemplo, en el caso de la palabra poética, lo que le permite indicar "hacia lo abierto").[90]

Más acá, en el solo automovimiento del tipo elemental de juego que se agota en su pura autorrepresentación, y que, como ámbito de apariencia muda, sólo dice que es juego y nada más, la interpretación se limita a hacer operar el mecanismo interno de la fascinación lúdica, en el modo en que se presta, como interpretación que es, a que algo "como algo" se perciba ahí —y sólo ahí— "como si" fuera algo otro; pero fuera de esto, el "como algo" interpretativo se disocia del "como si" lúdico para sólo poder intervenir, justamente, desde fuera del juego mismo ligándolo a aquello que es todo, menos juego.

Y más allá, en el "puro contemplar ininterrumpido" de la totalidad del mundo como juego, el "moverse [ahí] sin camino ni meta" hace imposible e innecesario todo margen de interpretación, puesto que la absoluta presencia ante sí de quien todo lo juega, todo lo cumple en la plena "actualidad como tal";[91] por tanto, el "como si" lúdico, sin verse mediado en ningún momento por la interpretación de algo "como algo", se remonta desde siempre por

[86] E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, pp. 239.
[87] *Ibidem*, p. 232.
[88] E. Fink, *Oasis de la felicidad*, p. 27.
[89] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 134.
[90] *Ibidem*, p. 80.
[91] *Ibidem*, p. 296.

encima de sí mismo y se verifica ya como una vida de pura *enérgeia*: como un juego que, en tanto que no se le interpreta estando dentro ni fuera, no sólo dice —o sobredice— que es algo más que juego, sino que deviene en una vida más que real y más allá de todo decir: más allá del juego entre apariencia y realidad.

Es, entonces, en el espacio que media entre el juego que sólo es juego y aquel otro que es más que juego y más que realidad, donde el elemento interpretativo irrumpe como tal instancia de mediación y así responde a la obra de arte que es juego y algo más: simultaneidad y actualidad, "presente absoluto para cada presente respectivo":[92] entretejimiento de círculo autónomo de sentido y tensión interpretativa, o círculo cerrado de sentido, más que significativo, puesto que, como realidad dada-y-siempre-ya-interpretada-como-algo, es realidad no nada más jugada, sino elevada en su verdad: lúdicamente-artísticamente re-conocida en su "esencia permanente" y, libre de la "casualidad del encuentro",[93] vuelta a traer a la efectividad histórica de lo que "propiamente" es.

El hecho es que "la obra de arte [cuyo interpretar es una "determinación real en el ser mismo"][94] nos proporciona algo como reconocimiento [verdad de re-conocimiento humano en el medio del sentido cognitivo de la mímesis que supone la no-distinción entre la representación y lo representado],[95] que nos ayuda de nuevo a entrañarnos (*heimisch werden*) con el mundo"[96] —o con el ámbito de la cultura internamente tensada por el juego "real" de las fuerzas y las significaciones, de manera que si la metáfora de la vida como juego le sugiere a la cultura misma —digámoslo así— un ideal de completud (por ejemplo, —y por decirlo así también—, una aspiración al total entendimiento de los hombres entre sí y de la condición humana como tal con la totalidad de lo real), este ideal, para que proceda en algo, requiere a su vez ser tensado por el dato irrevocable de que, si "la experiencia no es nunca mera confirmación",[97] la extrañeza seguirá siempre estando ahí. El

---

[92] *Ibidem*, p. 62.

[93] *Ibidem*, p. 127.

[94] *Ibidem*, p. 78.

[95] La base antropológica del juego se expresa aquí —donde Gadamer sigue a Aristóteles— en la idea de que "existe una alegría natural del hombre por la imitación" y de que "la alegría por la imitación es la alegría por el reconocimiento" (*Ibidem*, p. 87).

[96] *Ibidem*, p. 149.

[97] *Ibidem*, p. 284.

hecho, ahora, es que entrañarnos de nuevo con el mundo es "algo que le está planteado al ser humano como la tarea —que nunca puede resolver definitivamente— de su existencia".[98]

Y la misma lógica del juego —vinculándola a la idea de que no cabe pensar el fenómeno de la cultura sin advertir en ella un componente lúdico—[99] despliega el planteamiento de que si la idealidad del propio juego es el juego del arte, la idealidad del arte —o por lo menos, la de alguna de sus múltiples dimensiones— cabe reconocerla, a su vez, en la vida como juego. Por tanto, el elemento de juego de la cultura le asigna a la cultura misma, para su propia constitución y desenvolvimiento, tanto el sentido del arte, como el del puro cumplimiento lúdico de la totalidad de lo real. Pero la idea de juego como puesta en juego de todas las cosas hasta su límite, es la que también lleva a no poder sustraer a la propia cultura de este mismo juego de cosas. Así, entonces, la metáfora de la vida como juego interviene en la idea hermenéutica de cultura (bajo la propia idea de juego como modelo de la experiencia humana), según la doble determinación del juego como límite y de la idealidad de su idealidad: en el primer caso, lo que se expresa es el ensayo de las posibilidades (el ensayo-de-sí de la cultura en sus posibilidades límite de elevarse toda ella a puro cumplimiento lúdico o, cuanto menos, de abrirse a lo que dicha metáfora le pueda revelar); en el segundo caso, lo que se pone en juego es el elemento de la "apariencia verdadera" (que para el entretejimiento de arte y cultura arroja un *plus* de sentido, y para la vida como juego se transforma en una realidad más que real y más allá de todo decir).

Cuando Gadamer hace entonces el planteamiento de que la cultura es "el ámbito de todo aquello que es más cuando lo compartimos",[100] este *más* cabe ser interpretado en términos del *plus* de sentido e incremento de ser que la obra de arte instaura en la existencia en el modo de la mímesis cuyo sentido ontológico es el de ser "apariencia verdadera": apariencia no "creída", sino enten-

---

[98] *Ibidem*, p. 149.

[99] Ver arriba, nota 17.

[100] H-G Gadamer, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, p. 12. Esta caracterización gadameriana de la cultura encierra una profundidad y riqueza de significado, con relación a las cuales la noción misma de juego opera como una de las nociones-clave para su desentrañamiento y despliegue.

dida *como apariencia*;[101] y a partir de aquí, esta misma interpretación conlleva su puesta en juego hasta el límite en que a la idealidad del arte sólo resta apreciarla en el momento de su propia sustracción o camino de vuelta a nada más que dejarse simbolizar por el entrejuego de arte y cultura así tensado él mismo por la percepción de la vida como juego.

El hacer comunicativo del juego y la cultura

La doble marca del lenguaje y la historia articula una idea hermenéutica de cultura que se cumple según la pluralidad e inacababilidad de las interpretaciones: la conformación lingüística e histórica de la cultura hace que se comporte como plural, interpretativa e inagotable. Cultura es universo simbólico de producción y reproducción de un sentido diversificante, nunca acabado, pero reconocidamente humano —y riesgosamente inhumano. Su cifra es la del sentido que está ahí para ser comprendido según el juego de lenguaje e historia que lo lleva a una interpretación (que por eso es interpretación) siempre abierta a las significaciones de la historia efectual y a la historización de las significaciones que no son nunca ni primeras ni últimas. La significación cultural es, entonces, polisémica, a partir del propio carácter irrebasable, irreductible e irrepetible del sentido y de la manera de como ese sentido se actualiza en las acciones o de la manera de como simbolizan los símbolos, nunca más allá de las determinaciones histórico-sociales de los individuos y los grupos.

Y si la cultura es artificio y diferencia (y en el límite: círculo cerrado de sentido y tensión interpretativa), el artificio es el del sentido y el sentido es el "ahí" —diferencial— de la demora: ahí donde el temple del detenimiento sin más permite, sólo él, la auténtica disposición dialógica en que se juega (desde el punto de vista de la hermenéutica que, bajo el diálogo originario entre hombre y mundo, pregunta por la comprensión explícita de las cosas) el momento decisivo de la cultura: el del entendimiento de los hombres entre sí, en aras de lo que para la racionalidad práctica pueda resultar, cada vez, aquí y ahora y en el marco de lo posible y lo probable, conveniente para todos, pero indagando —en la finitud misma— un sentido límite de nuestro ser. Este límite es el

[101] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 134.

de la "humanidad del juego humano"[102] (el juego de la razón y el sentido), llevado hasta el encantamiento último en el que la remisión simbólica a lo indeterminado toma la forma de juego del arte y la forma de la vida como juego.

Pero considerando la estructura ontológica de la participación (tal que comprender es comprender-se y quedar comprehendido en aquello que se comprende), este aspecto es el que también constituye a la cultura en términos de todo aquello que es más cuando lo compartimos.[103] Y si

> allí donde vaya implícito un sentido del ser-jugado, la apariencia que así se manifiesta pertenece a la dimensión de lo que se llama participación, en su sentido de comunicación,[104]

esto es así, porque en el juego mismo la conducta libre de fines o promotora de fines aparentes es referida "como tal", y justo "es éste un primer paso en el camino hacia la comunicación humana":[105] el juego comunica algo: dice que es juego y no otra cosa, de manera que permite la participación de todos y en el "conocimiento del todo", puesto que el medio es el de la apariencia que es ya, así, "apariencia común".[106] Y tanto más, cuanto que la expresión más acabada del "hacer comunicativo" del juego es, de nuevo, la referencia artística a lo indeterminado: la referencia a aquello cuyo modo de referirlo hace de la obra de arte un desafío que tiene que ser correspondido en términos de un "continuo-ser-activo-con", que supone un "trabajo de reflexión" o "trabajo espiritual"[107] —no de otra forma a como el ámbito de la cultura se deja tensar, en el límite, por el desafío que la metáfora de la vida como juego le pone al entendimiento de los hombres entre sí.

Así entonces, bajo la categoría hermenéutico-medial del juego como modelo de la praxis vital, y articulándose con los conceptos de "símbolo" (reunión-tensión de lo que debe de ir junto), "obra" (a lo que hace referencia lo que ahí, en la propuesta de un mundo o en lo "global restituido",[108] está ocurriendo), y "diálogo" (inter-

---

[102] H-G Gadamer, *La Actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 68.

[103] Ver arriba, nota 100.

[104] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 134.

[105] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 68.

[106] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 134.

[107] H-G Gadamer, *La Actualidad de lo bello*, pp. 74, 76.

[108] La obra, dice Lefebvre, "implica el juego y lo que está en juego". En ella se resuelve

pelación-transformación hacia lo común), la idea de cultura se refiere a un entenderse entre sí los individuos, dialógicamente, en relación a una obra del sentido que reúne, de forma tensional, una presencia y una ausencia: ser y deber ser, libertad y necesidad, familiaridad y extrañeza, tradición, aplicación y futuridad, objetividad y subjetividad, forma y contenido, belleza y bondad, *ethos* y *logos*, creencia y no-creencia, creación y recepción, pretensión de verdad y libertad de inventar, razón, afección y contingencia, finitud y trascendencia, ser y representarse, apariencia y realidad, arte y vida, cultura y vida como juego.

La cultura "vive como forma de comunicación, como juego en el que los dos participantes no son, sujeto, el uno, y objeto, el otro".[109] De esta manera, y en "el intercambio de las fuerzas y en la confrontación de las opiniones",[110] la experiencia de la cultura descentra a los sujetos participantes hacia una zona de lo común: ahí donde, deteniéndonos en ello, nos re-conocemos todos como co-jugadores de lo que con ello y en ello mismo nos jugamos: un incremento de ser; y a propósito de la entrada —siempre cultural— de la poesía en la existencia, un incremento, también, de imaginabilidad.

Pero si el *ethos (paideia y Bildung)* es la obra eminente del diálogo (del juego entre convivencia y conversación), y si el arte es la obra mayor de la apariencia (del juego entre apariencia y realidad), ambos tipos de conformación[111] responden, bajo el ensayo de las diferentes posibilidades del sentido, de la interpretación y de la acción, y en el modo de la autorrepresentación o

---

el problema de las representaciones en tanto que las atraviesa y las supera. La obra es lo "global restituido": reúne presencia y ausencia, lo vivido y lo concebido; y así, su concepto permite "jugar un juego diferente de la filosofía": el de la "meta-filosofía", desarrollada también por Axelos, a decir del propio Lefebvre. *Cfr. La presencia y la ausencia*, México, FCE, 1983.

[109] H-G Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 35. En estos mismos términos de una participación comunicativa que responde a la estructura del juego, W. Sullivan y P. Rabinow expresan, en la línea del "giro interpretativo", que la cultura "no es neutra ni unívoca; siempre es plurívoca y sobredeterminada: observador y observado están capturados en forma pareja en su tejido. No hay posición privilegiada, ni perspectiva absoluta, ni balance final" ("El giro interpretativo", en J. Duvignaud, (comp.); *Sociología del conocimiento*, México, FCE, 1982, p. 111).

[110] H-G Gadamer, *Verdad y método* II, p. 265.

[111] La *Bildung* es también, ciertamente, configuración de una obra, puesto que permite establecer que ahí hay algo —identificable "como algo"— "acerca de lo cual se juzga", como se juzga de "bella", "sólida" o "elocuente" a la propia obra de arte (Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 144).

identidad hermenéutica que se da a comprender, a la misma pretensión de retener lo efímero y lo fugitivo en una nueva permanencia propia: en el ámbito de lo común integrado también por el elemento de lo bello que, porque tiene su fin en sí mismo, porque en su esencia —de apariencia— está el que se manifieste y se manifieste como un todo en sí mismo, porque cierra el abismo entre lo ideal y lo real, y porque en todos estos aspectos responde, como un todo de encantamiento, al modo de ser del juego, cobra aquí su sentido más amplio: el que "comprende naturaleza y arte, costumbres, usos, actos y obras y todo lo que se comunica y todo lo que, en la medida en que es compartido, pertenece a todos".[112] El juego de la conversación y el juego del arte son, entonces, "la única forma en que lo común está siempre ahí":[113] en la fuerza comunicadora de la obra que sólo en ella se constituye y re-constituye: como la "fuerza del orden espiritual [que supone] la construcción permanente del mundo": como "las fuerzas del guardar y el conservar que soportan la cultura humana, [volviendo una y otra vez] a ordenar lo que se nos desmorona".[114]

Cierre

La unidad de lo así "tensado en sí" —siempre en el medio de la interpretación— es la que, tanto para el juego como para el arte, tanto para el *ethos* como para la cultura, queda integrada por el medio de realización del propio elemento interpretativo: el ser especulativo del lenguaje que, hilvanando una continuidad entre el decir cotidiano y el decir poético, habla de "la distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción [entre] ser y representarse".[115] Y si el sentido de esta misma unidad especulativa ("que se cumple en la virtualidad de la palabra" o en el juego entre lo dicho y lo no-dicho que pone en una representación finita una infinitud de sentido) consiste en que "rebasa todo lo enunciable" o en que "lo envuelve todo"[116] (deján-

[112] H-G Gadamer, *Elogio de la teoría*, p. 15.
[113] H-G Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 70.
[114] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 93.
[115] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 568.
[116] H-G Gadamer, *Verdad y método*, pp. 358, 151. Lo evocado por la virtualidad de la palabra, dice también Gadamer, "hace sonar una suerte de espacio de juego de posibilidades de actualización" (*Estética y hermenéutica*, p. 262).

dose, a su vez, envolver por "el hacer de la cosa misma"),[117] lo que en el arte corresponde a ésta que es la pretensión de universalidad de la hermenéutica, es la expresión de Goethe de que "todo es símbolo", es decir, que "cada cosa señala a otra".[118] Aquí queda contenida —afirma Gadamer— "la formalización más abarcante del pensamiento hermenéutico", pero que "sólo llega a cumplirse por la experiencia del arte",[119] cuyo horizonte último de sentido es la propia realidad como juego.

Cada cosa señala a otra, a partir de la puesta en juego de todas las cosas hasta su límite, o a partir de que el juego, la interpretación y la cultura quedan recogidos en la obra dialógico-simbólica del *ethos* y el arte, a propósito de una participación común en el entenderse que expresa una relación especulativa con el conjunto del ser: por tanto, que expresa una distinción-indistinción entre el juego y la sustracción de sí del juego mismo. Se trata de la tensión que resulta del juego interpretativo-cultural de todas las cosas, puesto en juego él mismo hasta la distorsión de toda plenitud.

Y en el entendimiento de los hombres entre sí brilla también un hálito de apariencia que si se abre a la referencialidad universal del ser o al ideal de un entendimiento completo, sólo lo hace para redimensionar nuestra esencia histórica finita cuando así se deja tensionar por la metáfora de la vida como juego.

---

[117] *Ibidem*, p. 567. El hacer de la cosa misma no puede consistir, para la hermenéutica, sino en un hacer lingüístico. El lenguaje de la cosa es, entonces, para Gadamer, el que constituye "el verdadero movimiento especulativo que capta al hablante" (*Idem*). Con esto, el juego del lenguaje es llevado hasta el límite de la sustracción de sí en que su propia universalidad —la de querer decirlo todo y comprenderlo todo— la tiene que referir, preferentemente, a la misma "estructura universal-ontológica" o "constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión" (*Idem*): la constitución lingüística del ser que puede así ser comprendido.

[118] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 62.

[119] *Idem*.

FILOSOFÍA PRÁCTICA

ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS GADAMERIANOS DE FORMACIÓN Y EXPERIENCIA

*J. Alejandro Salcedo**

El presente artículo expone un análisis de dos aspectos de la praxis hermenéutica como una realización de lo que se hace siempre que se pretende comprender. Como la hermenéutica filosófica de Gadamer impone la comprensión de conceptos filosóficos con un significado distinto al que se está habituado tradicionalmente, el autor ha considerado conveniente exhibir, con base en Verdad y método *(caps. I, I.1 y II, II.9), el sentido de estos dos conceptos: el de formación y el de experiencia. Tales conceptos son propios de la filosofía contemporánea, se articulan en la hermenéutica filosófica de Gadamer, y a partir de ellos se infieren consecuencias en torno a la importancia que representan con respecto a las nociones de historia y cultura.*

Líneas introductorias

Es bien sabido que uno de los elementos fundamentales de la hermenéutica señala que la descripción por medio de leyes no puede captar un aspecto esencial del mundo humano: el de la experiencia de sentido o de contenidos dotados de significación. El presupuesto básico es que la apreciación de los fenómenos en el conjunto de que forman parte no es reductible a una descripción nomológica, analítico-causal.

El problema es resuelto por Heidegger en la medida en que hace un planteamiento invertido de la hermenéutica: la concibe no como un método para comprender correctamente, sino como la descripción fenomenológica de cómo ocurre nuestra comprensión de hecho. Si bien Heidegger elabora este análisis con una preten-

* Escuela Nacional de Estudios Profesionales-Acatlán, UNAM.

sión ontológica, Gadamer lo hace, además de ésta,[1] con una orientación hermenéutica, la de mostrar cómo se produce nuestra comprensión del arte, la historia y el lenguaje. Esta hermenéutica que se puede identificar como filosófica por contraposición a la hermenéutica metódica, descubre a la luz de Hegel y Heidegger una praxis cognoscitiva totalmente distinta a las filosofías del método, a las filosofías que desde Descartes han pretendido aplicar los cánones de la ciencia al ámbito de la reflexión filosófica.

De acuerdo con la nueva orientación que dará origen a la filosofía hermenéutica, para el conocimiento no existe un comienzo absoluto, sino que de antemano estamos envueltos en lo familiar de una comprensión previa del mundo, otorgada en el lenguaje. Obtener un punto de apoyo fuera de ese todo es tan imposible como lo es para la física encontrar un punto firme exterior al sistema del universo. En consecuencia, el conocimiento no se concibe como una construcción de una casa nueva comenzada desde una base firme, sino como el continuo arreglo de la casa en que desde siempre estamos viviendo, es decir, como una corrección y una precisión continua de lo que hasta ahora conocemos insuficientemente.

La vuelta que se da al planteamiento de la teoría del conocimiento en la filosofía hermenéutica es semejante al que se dio con anterioridad en el mundo artístico. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, se creyó que la estética servía para proporcionar al artista las reglas de acuerdo con las cuales debía producir la obra de arte. Después se cayó en la cuenta de que ningún artista había aprendido a crear mediante la teoría estética. Mas no por eso la estética se volvió superflua. Al contrario, sólo así adquirió un genuino rango filosófico; se convirtió en una reflexión filosófica sobre la naturaleza del arte y su función en la vida humana, reflexión que sin duda aprovecharon los artistas, pero no deduciendo reglas prácticas para crear objetos artísticos, sino tomando conciencia de su verdadera misión en la vida humana mediante el hilo conductor del arte. Algo semejante ha ocurrido con la hermenéutica. Desde una metódica de la interpretación ha evolucionado a una filosofía de la comprensión que nace precisamente de los límites del método. En tal sentido, aclara Gadamer: "he retenido el concepto de 'hermenéutica' que empleó Heidegger al principio,

---

[1] *Cfr.* Mauricio Beuchot, "La búsqueda de la ontología en Gadamer", presentado en el Círculo de Investigaciones en Hermenéutica, en la UIC, el 3 de mayo de 1999.

aunque no en el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar".[2]

El objeto de este análisis es presentar dos aspectos de la praxis hermenéutica como una realización de lo que de hecho hacemos siempre que comprendemos. Como la hermenéutica filosófica de Gadamer impone la comprensión de conceptos filosóficos con un significado distinto al que estamos habituados tradicionalmente, he considerado conveniente exhibir, con base en *Verdad y método* (caps. I, I.1 y II, II.9), el sentido de estos dos conceptos: el de *formación* y el de *experiencia.* Tales conceptos son propios de la filosofía contemporánea, se articulan en la hermenéutica filosófica de Gadamer, y creo que a partir de ellos se podrán inferir consecuencias en torno a la importancia que representan con respecto a las nociones de historia y cultura.

Articulación del concepto de formación en la filosofía hermenéutica

Según aclara Gadamer, fue sobre todo Herder el que intentó vencer el perfeccionismo de la Ilustración mediante el nuevo ideal de una "formación del hombre", preparando así el suelo sobre el que podrían desarrollarse en el siglo XIX las ciencias del espíritu históricas. El concepto de *formación* que entonces adquirió su preponderante validez fue sin duda el más grande pensamiento del siglo XVIII, y este concepto designa el elemento en que viven las ciencias del espíritu en el siglo XIX, aunque ellas no acierten, de acuerdo con Gadamer, a justificar esto epistemológicamente.

Para Gadamer,[3] el fundamento filosófico del siglo XX estriba en tres grandes participantes: la presencia de los griegos, a quienes, según él, hay que estarles reconocidos porque supieron pensar los fenómenos que dominan nuestro conflicto con la tradición como el fenómeno del *sí* y de la autoconciencia y, en consecuencia, también todo el vasto ámbito del ser ético-político, sin caer en las aporías del subjetivismo moderno. El segundo partícipe es Kant, porque estableció de una vez por todas la diferencia entre el pensarse y el conocerse. El tercero es Hegel, pues, de cara a los filósofos precedentes, presentaba de tal manera un conocimiento

---

[2] *Cfr.* H-G Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1993, p. 19

[3] *Cfr.* H-G Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la Filosofía,* Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 89-112.

y un análisis de los hechos sociales, económicos, políticos, estéticos y religiosos relacionados entre sí, que ningún otro filósofo había hecho antes. De cara a los posteriores, ha abierto a la realidad social del hombre un itinerario de autocomprensión en cuya línea nos encontramos todavía hoy, en cuanto que sometió el punto de vista de la conciencia subjetiva a una crítica explícita. Pues, aunque critica su ingenuidad, Gadamer considera la *Fenomenología del espíritu* como un punto de referencia continuo de donde toma los dos conceptos fundamentales con los que el propio Hegel construye su dialéctica: el concepto de *formación* y el de *experiencia*. En torno a ellos elabora Gadamer su hermenéutica.

La idea de formación *(Bildung)*, originaria de Herder, constituye para Heidegger y Gadamer la columna vertebral de la *Fenomenología*. El término *Bildung*, que puede ser traducido indistintamente por cultura o por formación, no alude precisamente al conjunto de realizaciones objetivas de un pueblo, sino al contenido de esta formación que tiene el hombre o la sociedad cultivada y al proceso por el que se adquiere. Es, pues, la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. Para Heidegger y Gadamer el sentido de la *Fenomenología del espíritu* es como el de una grandiosa novela pedagógica en la que se describe la odisea de la conciencia que se va formando a sí misma a través de experiencias nuevas en un itinerario ininterrumpido.

Si se precisa previamente qué entiende Hegel por formación, será más fácil mostrar el sentido de su *Fenomenología* y sus implicaciones epistemológicas. El hombre se caracteriza por su capacidad de distanciamiento del entorno, por la ruptura con lo inmediato y natural, que le es impuesta por el carácter racional o espiritual de su esencia. En otras palabras, el hombre no es por naturaleza lo que debe ser; por eso necesita formarse. Para Hegel la esencia formal de la formación consiste en la universalidad, en el ascenso a la generalidad tanto en el ámbito de la razón teórica como práctica. De acuerdo con esta intepretación, el que cede a la ira ciega sin consideración ni medida, no consigue prescindir de sí mismo, elevarse a la generalidad o ponerse en un punto de vista universal desde el que podría ver su enojo y el motivo del mismo según medida y justa proporción. El que se abandona a la particularidad de su ira no está cultivado o formado. Sólo en este ascenso a la generosidad, en este verse desde los otros, es capaz de poseer el sujeto un autodominio o autoconciencia. El sujeto ha tenido que

salir de sí para volver sobre sí mismo. Por eso la esencia de la formación es el retorno a sí mismo desde lo otro, el reconocimiento de lo propio en lo extraño. Por otro lado, desde ese conocimiento de sí mismo percibirá de distinta manera el objeto que ha provocado su enojo.

> En este sentido la formación como ascenso a la generalidad es una tarea humana. Requiere sacrificio de la particularidad a favor de la generalidad. Ahora bien, sacrificio de la particularidad significa negativamente inhibición del deseo y en consecuencia libertad respecto al objeto mismo y libertad para su objetividad.[4]

Las formas de la conciencia que se van realizando paulatinamente en la historia permanecen "conservadas" en la memoria del espíritu. Hegel las reduce a determinados momentos y las expresa en imágenes o conceptos formando así una especie de galería de los espíritus. El espíritu siempre comienza de nuevo el proceso de apropiación, pero siempre desde un escalón más alto en el cual la experiencia anterior es conservada en sus aspectos esenciales. Basado en este concepto de formación, Hegel presenta una concepción radicalmente nueva de la conciencia y del objeto. Lo precisa con el concepto de "mediación" que no quiere decir otra cosa que conciencia y objeto no constituyen dos mundos separados, uno frente a otro, sino que son interdependientes en su misma constitución.

En el proceso de formación, las experiencias de nuevos objetos hacen cambiar al sujeto y desde un nuevo saber del sujeto se tienen distintas experiencias de los mismos objetos. De aquí surge la crítica de Hegel a Kant, pues considera que las categorías que hacen posible el conocimiento no están en el fondo del saco de la conciencia, sino que son históricas. Su tesis frente a Kant es que la verdad no puede ser disociada de su devenir, de su proceso de apariencia, ni el saber puede estar divorciado del camino de la conciencia con que es alcanzado.

Este nuevo planteamiento implica un cambio en la misma concepción del método, pues la gran novedad que introduce frente a Kant es que el método no puede estar disociado de sus contenidos. La razón es obvia ya que en la formación el objeto no es algo extrínseco, es apropiado y configura o conforma la conciencia. Pues "lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende

---

[4] *Cfr.* H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 41.

mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna. En este punto nos vemos remitidos a la *tradición humanista*, que adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna".[5]

Uno de los aspectos de la mediación es la constatación de que el sujeto está formado por la objetividad. El otro aspecto es que el objeto, si cabe hablar así, está configurado a su vez por la subjetividad. El saber no es simple proceso extrínseco de ir descubriendo lo que ya está ahí en la realidad como si el propio saber fuera ajeno a la realidad. En este sentido, desde cada nuevo estadio de la formación de la conciencia, Hegel da cuenta no sólo de las cosas sino también de nuestro anterior modo de concebirlas, es decir, del modo como las cosas se manifiestan. La ciencia sobre la experiencia de la conciencia no puede ser entendida, en Hegel, sólo como ciencia de aquellas experiencias que la conciencia va teniendo poco a poco sobre este o aquel objeto, ni tampoco solamente como ciencia de aquella experiencia que la conciencia va teniendo de sí misma, de sus propias transformaciones; se trata más bien de una unidad dialéctica de ambas experiencias en la conciencia misma que llega al saber precisamente en cuanto se transforma en ciencia de la interna necesidad de las propias posiciones y momentos, de su totalidad y sistematicidad.

Similar planteamiento presenta Hegel en su concepción de la razón práctica cuando alude a que moralidad significa vivir conforme a las costumbres de un país. A este respecto Gadamer señala que tal planteamiento contiene implícitamente el concepto de espíritu objetivo. Pues en lo que son las costumbres y el orden jurídico de un país o de una cultura hay un preciso espíritu que no se refleja adecuadamente en ninguna autoconciencia subjetiva particular. Este espíritu objetivo, que constituye nuestra formación, nos abraza a todos y, frente a él, ninguno de nosotros posee una libertad superior. Lo que está implícito en este concepto tiene una importancia fundamental para Hegel, ya que el espíritu de la moral, el concepto de espíritu de pueblo, del Estado, toda su filosofía del derecho, tiene su fundamento en el intento de superar el espíritu subjetivo.

Para Gadamer,[6] la *tradición* es uno de los elementos centrales

[5] *Ibidem*, p. 47.
[6] *Ibidem*, p. 360.

en función del cual conjuga el dinamismo de lo subjetivo y lo objetivo mediante la comprensión. Pues, para aquél, el comprender debe pensarse menos como una acción de la sujetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación.

La experiencia en la hermenéutica gadameriana

La "experiencia" es el elemento clave en este proceso de formación de la conciencia. En torno a él construye Hegel su dialéctica. Recupera este concepto en su sentido originario que descubre en la tradición estoica, pues según él, en la aristotélica se había perdido. Para Gadamer es fundamental este concepto hegeliano de la experiencia, como algo distinto al significado que adquiere en el ámbito de las ciencias.

Aristóteles, al hablar de la inducción, concibe la experiencia no en sí misma, sino por referencia a la ciencia: a partir de múltiples experiencias particulares se construye el universal. Considerada en orden a la ciencia, a partir de Galileo, la palabra experiencia remite a la confirmación o verificación de lo ya sabido. Las experiencias se integran en nuestras expectativas y las confirman. En la tradición estoica, en cambio, la experiencia se valora en sí misma, no en función de otra cosa. En este sentido se conservan, en el lenguaje coloquial las expresiones "tener experiencia de la vida", "la experiencia que uno tiene" o "ser experimentado". Hacemos o tenemos una experiencia en la vida cuando se nos presenta algo que no se acomoda a nuestras expectativas, no se adapta a nuestra opinión previa. Así, la experiencia implica una novedad inesperada que nos choca y rompe nuestro anterior modo de pensar o de ver las cosas. Adquirimos una experiencia cuando vemos que algo ya no es como lo habíamos supuesto. Con ello aparece un nuevo saber no sólo sobre el objeto, sino también sobre nosotros mismos. Nos damos cuenta de que hasta ahora no habíamos visto las cosas correctamente, nos desengañamos. La estructura del diálogo socrático que nos presenta Platón es precisamente la de la experiencia en este sentido: hacer aparecer novedades que choquen con nuestro modo habitual de ver las cosas y rompan nuestra experiencia previa.

La condición de la experiencia es la negatividad, pero ésta no es la de un simple engaño. Es una negación muy determinada que tiene un sentido productivo al proporcionar un saber más abarcan-

te. A esta experiencia o negatividad determinada es a la que da Hegel el nombre de dialéctica. Su esencia es dar la vuelta a la conciencia. La dialéctica en sentido hegeliano nada tiene que ver con una ley interna y determinante *a priori* del proceso del espíritu. Con lo que sí tiene que ver la dialéctica, como lo ha señalado Heidegger, es con el concepto de experiencia como elemento fundamental del proceso de formación de la conciencia que comporta la idea de mediación como trasfondo.

Como lo hace ver Gadamer, precisamente el concepto hegeliano de mediación permite salir a Heidegger del laberinto solipsista de Husserl. Desde la conciencia y su mundo objetivo o de representación no hay forma de explicar la aparición de un tú que no sea objeto, sino sujeto de otro mundo de representación. Heidegger propone como estructura originaria el *Dasein*, pero no concebido como sujeto sino como mediación o mutua pertenencia de sujeto y objeto que denomina *ser-en-el-mundo* y caracteriza como "comprensión", esto es, el modo peculiar de ser del hombre. La disociación en sujeto y objeto es una abstracción posterior.

De acuerdo con Gadamer,[7] la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición, pues es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. No obstante, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje,* esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. Pero de lo que se trata no es de reconocer a la tradición como una alteridad del pasado, sino como aquella que tiene algo que decirnos, lo cual pide un estado de abierto, de escucha. De esta manera, la tradición deviene experiencia en tanto la conciencia de la historia efectual se mantiene abierta a la pretensión de verdad que le llega de la tradición.

Reflexión final

Tanto Heidegger como Gadamer son hegelianos en la concepción de las ideas básicas de *formación* y *experiencia.* Ambos se separan radicalmente de Hegel en que, mientras éste atribuye todo el proceso al macrosujeto del Espíritu absoluto y el proceso se consuma en un saber absoluto desde el que se descubre la necesidad interna y lógica del proceso, para ellos el planteamiento es el

[7] *Ibidem*, p. 434.

de la finitud de los hombres que hacen la historia y se forman en ella en un proceso que no es controlado ni se concluye en un saber absoluto. Según Gadamer, la verdadera experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias, pues la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que ha llegado a ser lo que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto *a* nuevas experiencias. "La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma".[8] La experiencia, pues, es algo que forma parte de la esencia histórica del hombre.

Para Gadamer, en la medida que toda experiencia conlleva una reflexión o conocimiento de nosotros mismos, nos orienta a comprender que todas las expectativas y proyectos de comprensión de los seres finitos son finitos. "La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud".[9] La finitud, pues, es una categoría central de la hermenéutica de Gadamer, pues con ella lleva a cabo su crítica específica al subjetivismo, al positivismo y al racionalismo de tipo hegeliano. El mismo Gadamer indica que no son Heidegger o Nietzsche los primeros en cuestionar la conciencia del sujeto y su certeza. Como se vio anteriormente, Hegel desarrolla la crítica y superación del espíritu subjetivo por el espíritu objetivo. Por su parte, el positivismo traza su proyecto teórico contra la participación de la subjetividad en la producción del conocimiento científico. Podemos, entonces, preguntar ¿cuál es la diferencia entre ambas críticas a la conciencia?, ¿entre la crítica hegeliana o la positivista y la heideggeriana o la gadameriana? De acuerdo con Mariflor Aguilar, la diferencia se centra precisamente en la idea de *finitud*, "en la imposibilidad de la completud del conocimiento porque estamos atravesados siempre por las ataduras al pasado, inaprehensible en su totalidad y presente siempre en la *pertenencia*, y por las ataduras al futuro y su necesaria presencia en el *proyectar*".[10]

Lo que a Hegel le faltó es la conciencia de que la subjetividad es finita y que la conciencia absoluta que él pretende en el saber absoluto, es imposible, pues, como señala Gadamer, "la afirmación

[8] *Ibidem*, p. 433.

[9] *Idem.*

[10] Mariflor Aguilar R., *Confrontación. Crítica y hermenéutica*, México, Fontamara, 1998, p. 130.

de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría a la altura del concepto".[11] La postura de Gadamer es hegeliana en contra de Hegel,[12] pues toma en cuenta la subjetividad dialéctica, la conciencia de la propia historicidad para hacerla jugar en el proceso de la comprensión, pero al mismo tiempo, se aleja otra vez del subjetivismo racionalista que en Hegel se manifiesta en la ingenuidad de la completud del saber.

Me parece que Gadamer supone que la libertad de la razón, de criticar sus determinaciones, proviene de la posibilidad que tiene ella misma de independizarse de toda dependencia contextual; es decir, que si se afirma la autonomía de la razón respecto de ciertas reflexiones provenientes de la tradición, se debe afirmar también la autonomía de la razón respecto de la historia o de los condicionamientos sociales. Es claro que Gadamer rechaza la rebasabilidad del contexto y la tradición. Pero entonces incurre en un razonamiento que requiere de mayor precisión, según el cual la reflexión no puede criticar la tradición, pues en ella está y permanece por siempre sumergida.

Es muy sugerente la observación de Mariflor Aguilar,[13] en el sentido de que es desde el pensamiento de la *finitud* o del *trascendental débil* donde Gadamer arremete contra el sentido *fuerte* de lo trascendental, el cual sostiene que es posible a la razón doblarse sobre sí misma en un acto de autoconocimiento, que la sustrae del regreso infinito de las posibles conciencias empíricas, sometidas al influjo histórico.

Gadamer no puede estar de acuerdo con esta formulación del trascendental *fuerte* dado que lo principal de su propuesta hermenéutica sostiene parcialmente lo contrario, es decir, la presencia irrebasable de la tradición en todo producto de la cultura humana. Sin embargo, al oponerse a esta formulación se opone también al autoconocimiento y a la reflexividad de la conciencia lo cual pone en cuestión la posibilidad de crítica. Comparto la idea de que se pueden separar ambas partes del trascendental *fuerte*, es decir, que puede rechazarse el principio de la ahistoricidad sin rechazar la capacidad autoafirmativa y rebasadora de la conciencia y, con ella,

[11] *Cfr*. H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 372.
[12] *Cfr*. Mariflor Aguilar, *op. cit*., p. 143.
[13] *Idem*.

su capacidad de crítica. La forma que toma la tesis de la limitación de la conciencia, de acuerdo con Gadamer, es la de un principio normativo según el cual debemos seguir el pensamiento de la tradición, dado que no contamos con proposiciones fuertes para oponernos a ella. Creo que aquí se hace presente la reiterada tensión entre la exigencia de participación en tanto "seres racionales" y el condicionamiento histórico.

Por otra parte, la inacababilidad no es defecto de la reflexión, sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos, "ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse";[14] tal es la condición de la *formación* que tiene necesariamente resonancia en el fenómeno histórico-cultural. Pues el concepto de historia efectual remite a considerar los efectos de los acontecimientos históricos no previstos ni queridos expresamente por sus agentes, lo cual hace que tales acontecimientos tengan una significación histórica que no depende de la intencionalidad del agente, sino de sus efectos, que, como tales, le pertenecen. La historia efectual es, pues, "una situación hermenéutica" y como situación se caracteriza porque no estamos frente a ella, sino en ella. El concepto de historia efectual, quizá la aportación más original de Gadamer en su análisis fenomenológico de la historicidad del comprender, tiene como trasfondo la articulación de los conceptos aquí tratados, de *formación* de Hegel y de *facticidad* de Heidegger. De facticidad de Heidegger, en el sentido de que cualquier momento de la existencia humana se caracteriza por un triple éxtasis, por una triple salida de sí hacia el pasado, el presente y el futuro; y cualquier momento del presente está constituido por una facticidad o posibilidades dadas que miran al pasado y por un proyecto que anticipa el futuro. De aquí se infiere que el pasado, el presente y el futuro no son compartimentos conclusos cada uno con su propio horizonte; son momentos de un único horizonte, el de la temporalidad o historicidad de la vida humana. Como señala Gadamer, se trata de un único horizonte que abraza todo lo que la conciencia histórica contiene en sí. De esta manera, la conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático.

---

[14] *Cfr.* H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 372.

LA IMPORTANCIA DE LA FRÓNESIS EN EL PENSAMIENTO DE GADAMER

*Dora Elvira García**

El artículo destaca la importancia de la frónesis en el pensamiento de Gadamer. Su presencia es recurrente en las obras más importantes de este autor, ya que desde el momento en que la universalidad aparece al inicio de Verdad y método I y II, *los horizontes subjetivos juegan un papel importante, de manera que se inicia una tensión entre ambos extremos. Así, la frónesis funge como una forma de racionalidad que determina tanto el saber teórico como la praxis vital.*

El mecanismo racional de la frónesis se entreteje con otros rubros importantes de la teoría gadameriana, los cuales posibilitan un mejor entendimiento de tal proceder racional. Ellos son: Bildung, sensus communis, *juicio y gusto, y se relacionan significativamente con el rubro central de la reflexión, al resaltar lo específico de lo particular en relación y orientación hacia lo universal.*

Cuestiones preliminares

Desde el inicio de *Verdad y método* y propiamente en el Prólogo, Gadamer afirma que el sentido en el que él ha empleado el concepto de hermenéutica, se remite a la comprensión como modo de ser del propio estar ahí,[1] el cual "constituye su finitud y su especificidad y [...] por tanto abarca el conjunto de su experiencia en el mundo".[2] Señala que el movimiento de la comprensión es abarcante y universal, pero no arbitrario ni orientado unilateralmente hacia algún aspecto específico, y está radicado en la naturaleza misma de la cosa. Aunque no acepta que el límite de lo hermenéutico se encuentra

---

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

[1] *Cfr.* H-G Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1997, p. 12.

[2] *Idem.*

en los modos de ser extrahistóricos, sí acepta que, en el caso de la obra de arte, descansa sobre leyes de la construcción y configuración que trascienden las barreras históricas y las de pertenencia a alguna cultura. Sin embargo, todo aquel que "hace la experiencia de la obra de arte"[3] la involucra en sí mismo, en su autocomprensión. La experiencia estética supera cualquier historicismo al haber en común tal universo hermenéutico compartido; ese mundo expresado en la obra de arte pertenece también al de cada quien.[4] Gadamer afirma que no sólo en el espacio del arte se presenta esa característica de comunalidad de horizontes. El caso de la obra de arte es un ejemplo de la relación entre los horizontes subjetivos de interpretación.

Las pretensiones de Gadamer se orientan hacia "lo que es común a toda manera de comprender"[5] y la comprensión no es ni subjetiva ni objetiva, sino que versa sobre la historia efectual, sobre el acontecer del ser, en donde el lenguaje funge como centro; es él el que conecta mediatizadamente y en concordancia con lo que hay, a través de la conversación.

Gadamer afirma que esa universalidad no acepta restricciones "allí donde trata de la multiplicidad de los intereses históricos que se reúnen en la ciencia de la historia";[6] la universalidad del problema hermenéutico subyace detrás de las formas de interés por la historia, puesto que en cada caso subyace la pregunta histórica. En el lenguaje se conserva la vida histórica y ahí se ubica la temporalidad de la comprensión del ser.

En este escrito se pretende destacar la importancia que tiene la frónesis en el pensamiento de Gadamer como intento de conjuntar la universalidad con la concreción histórica, manteniendo una tensión entre ambos ámbitos. Para ello considero pertinente hacer caso a algunas cuestiones que van ligadas entre sí.

La temática de la frónesis, como racionalidad práctica, tiene en el pensamiento gadameriano una presencia manifiesta y además recurrente a lo largo de *Verdad y método I* y *II*. La frónesis aparece desde el principio como método, de tal modo que resulta importante tomarla en consideración.

Aunque ciertamente la universalidad se expone y se señala

---

[3] *Idem.*

[4] *Idem.*

[5] *Ibidem,*p. 13.

[6] *Ibidem,* p. 14.

desde el principio de su obra,[7] para evitar la absolutización de los horizontes subjetivos Gadamer no soslaya o restringe estos últimos en aras de la universalidad de lo lingüístico. Expone así su preocupación sobre la universalidad de la hermenéutica, pero nunca olvida el proceso racional que tiene que rescatar lo concreto y el ámbito de la aplicación, incursionando sobre la temática de la frónesis. El punto de partida en el campo de la praxis (entendiendo por praxis el conjunto de las cosas prácticas, toda conducta y toda autoorganización humana en este mundo, incluyendo la política y en ella la legislación)[8] dependerá del tipo de racionalidad que supongamos;[9] por ello señala: "yo estimo que es de importancia decisiva para todo el tema del saber teórico en este campo de la praxis vital que supongamos siempre, previamente a cualquier explicación teórica, la aceptación por todos de un determinado ideal de racionalidad".[10]

El intento de Gadamer reside en lograr la legitimación de la comprensión, de la interpretación y del método de las ciencias hermenéuticas; para ello recurre a lo que es la filosofía práctica, el cómo orientar teoría y reflexión hacia el ámbito de la praxis.[11]

Frente a estas cuestiones sobre la concreción y la universalidad, Gadamer recurre y recupera el pensamiento de Aristóteles. Aquí destacaremos fundamentalmente los rubros próximos a las cuestiones sobre la racionalidad práctica o frónesis.

La frónesis va tejiéndose entre diferentes temáticas que traba Gadamer a lo largo de sus textos, pero tiene una presencia más determinada y definida sobre todo en *Verdad y método II.* Por ello, considero de importancia mencionar algunas relaciones y precisiones que conlleva la frónesis con ciertos rubros con los que se entreteje, posibilitando así un mejor y más amplio entendimiento de ella. Estos conceptos son: *Bildung, sensus communis,* juicio y gusto. La pertinencia de estas temáticas, en relación con la frónesis, es significativa porque ellas resaltan lo propio de lo particular en relación y orientación hacia lo universal. Después nos adentraremos en lo que propiamente entiende Gadamer por frónesis, respondiendo así al objetivo del presente trabajo.

---

[7] *Ibidem*, pp. 13 ss.
[8] *Cfr.* H-G Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 313.
[9] *Cfr. Ibidem*, p. 315.
[10] *Idem*, p. 315.
[11] *Cfr. Ibidem*, p. 28.

I

Pero vayamos por pasos. Cuando Gadamer inicia el tomo I de su magna obra, comienza hablando de la formación o *Bildung*, como uno de los conceptos base del humanismo, enmarcándola en ámbitos concretos dependientes de la tradición. Esta autoformación es específica y concreta en cuanto a la realización del patrimonio personal.

La *Bildung*, en Gadamer, es un modo de conocer, así como de ser, y significa el modo humano para encontrarse a sí mismo a través de esa formación. Es diferente de cultura en cuanto esta última es la adquisición de potencias, más que el desarrollo de latencias o talentos.[12] El concepto de formación va más allá del mero cultivo de capacidades previas. El cultivo de un talento es el desarrollo de algo dado y esta práctica es sólo medio para un fin. En la *Bildung*, la tradición cultural que uno asimila no es usada como medio, es apropiada y empieza a ser propia en el proceso de autoformación, pero no desaparece o cesa de funcionar. Así entonces, la formación no es la producción de objetos, surge más bien del "proceso interior de la formación y conformación y se encuentra en constante desarrollo y progreso".[13]

La *Bildung* preserva la cultura y su estructura es crucial, ya que el movimiento del espíritu es fundamental para encontrar lo nuestro, lo propio, y sólo es posible en lo ajeno; se sale de sí hacia lo otro y se retorna a sí únicamente al ser otra cosa, al ser lo otro. En el movimiento de salida y regreso se discierne la estructura circular del entendimiento hermenéutico. Nos entendemos por medio del entendimiento de los otros; el espíritu consiste en un movimiento que sale de su morada hacia lo extraño, hacia lo otro. Si el movimiento es completo, el espíritu encuentra su lugar, su casa; hace de sí una casa en lo otro, y esto otro ya no es ajeno. Este movimiento proporciona una real morada; lo que parecía esa salida de exilio era en realidad un regreso a casa. El ser del espíritu está en el regreso, es decir, se encuentra al final. El espíritu está en casa sólo en lo otro. Lo central de la formación es el retorno a sí mismo.

Con este desarrollo hay un ascenso a la humanidad, de ahí que

---

[12] *Cfr.* Gadamer, *Verdad y método*, p. 39.

[13] *Ibidem*, p. 40.

"la formación pase a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura; designa, en primer lugar, el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre".[14] La formación, como ascenso, no es sólo un proceso que realiza el ascenso histórico del espíritu a lo general, sino también un elemento dentro del cual se mueve quien se ha formado de este modo.[15]

La importancia de la *Bildung* es que prepara para la sensibilidad y la receptividad de los otros. Gadamer señala que Helmholtz llama a esto tacto, adquirido a través de esa *Bildung* que viene a ser una forma de ser, y de conocimiento.[16] El tacto incluye el mantenerse abierto a lo que es otro respecto de uno mismo, y está entonces abierto a lo que es más que uno mismo, lo universal. Este universal no es un concepto fijado o una regla general aplicada a una situación particular; el tacto es un sentido para lo social y lo comunal. Este concepto guía a Gadamer al *sensus communis*, segundo elemento de la tradición humanística, señalado por nuestro autor. Hay algo obvio acerca de la fundamentación de los estudios filosófico-históricos y acerca del modo como ellos trabajan en este concepto del *sensus communis*, porque su objeto, la existencia moral e histórica del hombre conformada en estas tareas y trabajos, está decisivamente determinada por el *sensus communis*.[17] El *sensus communis* no es un cuerpo preparado de máximas, tiene un carácter histórico debido a que cambia. Una persona con *sensus communis* tiene frónesis —empleando el término aristotélico—, tiene la sabiduría práctica como opuesta al conocimiento conceptual abstracto puramente teórico. "Ese saber práctico es una forma de saber diferente [...], se orienta a situaciones concretas y tiene que acoger las circunstancias en su infinita variedad".[18]

El hombre práctico, fronético —de acuerdo con Aristóteles—, posee el *sensus communis*, sabe lo que tiene que hacer en circunstancias particulares. Lo que ese sentido dicta, cambia si las circunstancias cambian, por estar aquél en relación con ellas. Las circunstancias dan a cada principio su color distintivo y su efecto discriminante. Gadamer dice que, para el *sensus communis*, la

[14] *Ibidem*, p. 39.
[15] *Cfr. Ibidem*, p. 41.
[16] *Cfr. Ibidem*, p. 44.
[17] *Cfr. Ibidem*, p. 48.
[18] *Ibidem*, p. 51.

conclusión basada en lo universal y la prueba en la base de axiomas no puede ser suficiente, porque todo depende decisivamente de las circunstancias en su infinita variedad. El sentido común es un conocimiento de lo concreto, y es concreto porque es un sentido adquirido al vivir en una comunidad concreta y determinada que sostiene tradiciones comunales. El *sensus communis* es, en este sentido, histórico; en él se preserva la tradición y no sólo como un *datum* del conocimiento, sino como principio de acción.

De acuerdo con Vico, Gadamer explica: lo que da a la voluntad humana la dirección no es la generalidad abstracta de la razón, sino la concreta generalidad que representa la comunidad de un grupo, de una nación, o a toda la raza humana.[19] Los principios concretos sobre los que ese *sensus communis* actúa son aplicaciones al servicio de la comunidad, porque derivan de la vida común determinada por ordenaciones y objetivos de ésta. El *sensus communis* mantiene el valor de las tradiciones de la vida tanto social como estatal, por lo tanto, es ostentable como una virtud social. Ellos son correctamente llamados principios generales en el mismo sentido que hablamos del bien general y de la comunidad. Gadamer alínea la discusión con Vico sobre el *sensus commmunis* con la tradición retórica para encontrar argumentos y lograr la formación de un sentido para lo convincente, de modo intuitivo y fuera del tiempo, por ello no puede ser sustituido por la ciencia.

Ese *sensus communis* expresa una crítica contra la especulación teórica y contra la ciencia moderna; lo general en la demostración no es suficiente, lo decisivo son las circunstancias.[20] Ese humanismo propuesto por Vico expresaba que ni la demostración ni la teoría racional pueden agotar por entero el ámbito del conocimiento.

II

La frónesis intenta dar importancia a las circunstancias y se orienta hacia las situaciones concretas. Como bien dice Gadamer, la relación entre los principios generales y el saber de lo concreto no es una mera oposición ni una subsunción de lo concreto por lo general, como sería en el juicio (o como lo llama Gadamer "capa-

[19] *Cfr. Ibidem*, pp. 47 ss.
[20] *Cfr. Ibidem*, p. 52.

cidad de juicio", orientándose más bien, en este caso, al juicio determinante kantiano); ciertamente es algo más, es una tensión entre esos dos ámbitos. Pero sobre todo, Gadamer resalta aquí, al apoyarse en Vico, el carácter ético, donde una situación concreta, considerada bajo este mismo carácter y para lograr lo correcto, precisa la subsunción de lo particular bajo lo general, presuponiendo la voluntad. De ahí que la frónesis aristotélica sea una virtud mediadora que conjuga las virtudes dianoéticas con las éticas, ya que al involucrar la experiencia del mundo, involucra un juicio práctico. A través de él se pretende la distinción entre lo conveniente y lo inconveniente o entre lo bueno y lo malo, sin prescribir un medio absoluto, sino un medio relativo a cada uno de nosotros. Por este medio actuamos cuando debemos, por los motivos debidos y en la forma debida. De ahí que se exija discernimiento y deliberación,[21] determinando así la conducta moral al considerar las circunstancias particulares y las lecciones de la experiencia moral. La frónesis es puente entre los *prótai arjaí,* pero al ser insuficiente el conocimiento acerca de ellos, se requiere su realización en un momento específico y en una circunstancia singular. El nexo entre ellos es posible sólo gracias a la frónesis.

Por su parte, el rescate gadameriano del *sensus communis* y su conjunción con la frónesis aristotélica resulta muy valiosa. Por un lado, se rescata lo circunstancial pero orientado hacia lo social, hacia el ámbito de la comunidad y también al espacio político. Esto, conjuntado con la visión aristotélica de la frónesis que fusiona esos ámbitos concretos, es el actuar en el mundo, en la *polis*, en lo social y en lo político, pero con la riqueza de completar el cuadro en cuanto apela a una serie de principios o criterios universales o generales.

La importancia del concepto de frónesis en Gadamer logra salvar algunas dificultades que se presentan en el concepto de método moderno para las ciencias del espíritu. Así, la frónesis apoyada en el *sensus communis* se posibilita como método para las ciencias del espíritu.

El concepto de *sensus communis* se adelgazó en el siglo XIX al convertirlo en su análogo: el juicio, tercer concepto de la tradición humanística que subyace en las ciencias humanas. Así, el *sensus communis* se despolitiza y queda privado de su verdadero signifi-

[21] *Cfr.* Aristóteles, *Ética nicomaquea,* en *Obras Completas,* Madrid, Aguilar, 1972, lb. II, cap. 6, 1106 a 26b, pp. 1189 ss.

cado crítico.[22] El sentido común considerado como una capacidad de juicio y como "capacidad teórica que aparece al lado de la conciencia moral y del gusto estético",[23] nos acerca a la *Crítica del juicio,* recogida en la sección mayor de Gadamer, la sección estética.

El juicio, como sucede con el sentido común, tampoco puede ser lógicamente certificado. Si entendemos el juicio meramente como la facultad que nos guía al subsumir un particular bajo un universal (juicio determinante kantiano), entonces parecería menos un sentido que una regla. Si el juicio fuera una regla requeriría todavía una más alta facultad del juicio para guiar su propia aplicación;[24] pero si se evita este regreso, el juicio no podrá ser concebido como una regla o concepto perteneciente a una reflexión consciente. Más bien, lo apropiado es hablar del sentido del juicio por analogía con juicios sensoriales, que son hechos con una certeza que no es el resultado de la demostración lógica. El juicio sólo puede ser aprendido en lo concreto, practicado caso por caso; sin embargo —a decir de Gadamer—, sigue pesando mucho la intelectualización y racionalización que la Ilustración imprimió a este concepto.[25]

El juicio posibilita la evaluación de detalles sin dependencia de reglas ni técnicas regidas por otras reglas, pero exige ir más allá de lo meramente subjetivo, ya que los juicios se apoyan en razones afirmadas contextual y públicamente.

El juicio no es un concepto general; Kant lo ubica entre los más bajos poderes de la mente en la primera crítica. El juicio común, para Kant, es común en el sentido de lo promedio y de lo ordinario; cada hombre de inteligencia ordinaria puede subsumir, por ejemplo, pasto debajo de verde, y el juicio que es común en este sentido no tiene nada que ver con la comunidad. De manera semejante, en la *Crítica de la razón práctica* el sentido común se mantiene como una base del juicio moral. Kant afirma que el juicio moral tiene una legitimidad más alta que puede ser ofrecida por la comunidad y la defiende contra el "empirismo de la razón práctica". La idea de lo que es el bien, es lo que la gente quiere o siente. Kant requiere que nuestra voluntad sea dirigida solamente por los

[22] H-G Gadamer, *Verdad y método,* p. 57.

[23] *Idem.*

[24] Kant, *Crítica del juicio,* México, Porrúa, 1973, Introd., IV, pp. 194-195.

[25] *Cfr. Verdad y método,* p. 61.

impulsos fundados en la autolegislación de la razón práctica pura. Más que derivar de la vida comunal, la relación para el bienestar general implícito en el imperativo categórico, deriva de la autolegislación. Aquí, en la visión de Kant, el juicio moral refrena y aparta el *sensus communis*. La capacidad del juicio juega un papel fundamental para la valoración de los casos concretos; por eso Gadamer señala que

> no puede por lo tanto decirse que la capacidad del juicio sólo sea productiva en el ámbito de la naturaleza y el arte como enjuiciamiento de lo bello y elevado, sino que ni siquiera podrá decirse con Kant que es en este campo donde se reconoce <principalmente> la productividad de la capacidad del juicio. Al contrario, lo bello en la naturaleza y el arte debe completarse con el ancho océano de lo bello tal como se despliega en la realidad moral de los hombres.[26]

El juicio reflexionante deberá prevalecer sobre el juicio determinante kantiano, en el que lo particular o individual se subsume bajo lo general. En el juicio reflexionante lo universal se obtiene a partir de los particulares, y ese es el juicio que, como puede verse, sugiere Gadamer. La capacidad del juicio en el enjuiciamiento de los casos individuales o particulares no aplica el paradigma de lo general, según el caso que se juzgue. Ese caso, por sí mismo, determina, completa y corrige el modelo o paradigma, por eso, toda decisión moral requiere gusto, e implica tacto el atinar con lo correcto y dar con la aplicación de lo general. El gusto, afirma nuestro autor, no es fundamento del juicio moral, pero sí su realización más acabada.[27] Señala la dificultad de que el gusto sea el elemento central, ya que, por lo general, no se le reconoce su ideal normativo, sino que las apreciaciones sobre él se convierten en razonamientos relativistas en relación con la diversidad de los gustos. Kant pretende legitimar, con esa capacidad del juicio estético, la universalidad o generalidad subjetiva del gusto estético. Esa justificación de la capacidad del juicio estético fundó la autonomía de la conciencia estética.

En la tercera crítica, Kant hace espacio para el *sensus communis*. Kant escribe que un juicio sensible de perfección es llamado gusto; Gadamer afirma que Kant puede hablar de un sentido

[26] *Ibidem*, p. 71.
[27] *Cfr. Ibidem*, p. 72.

común real. En el gusto estético se entiende la necesidad del acuerdo común, aun si este es sensible y no conceptual. Entonces, el verdadero sentido común, dice Kant, es el gusto. Como el gusto, el *sensus communis* ha perdido su conexión con la tradición política y social del humanismo; dentro de esa tradición, "el *sensus communis* es un elemento del ser cívico y moral".[28]

Desde el tiempo de Kant, el *sensus communis* se ha confinado a la comunalidad universal del juicio estético. Según el uso que le dan Vico y Shaftesbury, abarca el conjunto de juicios que lo determinan. El *sensus communis*, como capacidad de juzgar, se relaciona con el sentido comunitario: una solidaridad ética y ciudadana es lo que en la *Crítica del juicio* Kant llama la "mentalidad agrandada" o "amplio modo de pensar" como máxima del juicio;[29] el ponerse en el lugar y el punto de vista del otro, abstrayéndose de las condiciones subjetivas del propio juicio, es una "reflexión sobre el propio juicio desde un punto de vista universal".[30] Gadamer afirma con Kant que, en donde se trata de la capacidad de reconocer lo individual como caso de lo general, ahí tendríamos que ver con algo común en el sentido más propio de la palabra. Sólo en el juicio estético de gusto "puede hablarse de un verdadero sentido comunitario":[31] "el verdadero sentido común para Kant es el gusto".[32]

Con respecto al gusto, cuarto y último concepto humanístico, no significa meramente que Kant confine el *sensus communis* al gusto, sino que también confina el gusto a la estética. Gadamer se remite a Gracián y a Aristóteles para sugerir que, al contrario del adelgazamiento que sufre en Kant, el gusto es una idea moral y social y no meramente estética.

El gusto es un sentido comunal, pero esa comunidad es un ideal más que una cuestión empírica. El hombre de gusto no cree que cada quien estará de acuerdo con sus juicios, sino más bien que es en una comunidad ideal en donde ello se lograría. Gadamer no discute estas conclusiones básicas kantianas. El gusto es un sentido comunal, un sentido de la totalidad, y por consiguiente un sentido hermenéutico. Éste juzga lo particular en relación con

---

[28] *Cfr. Ibidem*, pp. 50 ss.

[29] Kant, *op. cit.*, p. 271.

[30] *Ibidem*, p. 271.

[31] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 65.

[32] *Ibidem*, p. 66.

un todo, coincide con lo particular y es apropiado aunque ese todo (como la comunidad ideal) no es dado empíricamente. En lo que sí interviene Gadamer con Kant es en el adelgazamiento del gusto en la estética. Afirma que "tanto el sentido del gusto como la capacidad del juicio, son maneras de juzgar lo individual por referencia a un todo[...]".[33] Un código moral intenta un todo porque intenta ser completo en sí mismo y porque intenta cubrir la vida completamente (decálogo o la Constitución); no hay hoyos, ni agujeros, ni descansos morales. Este todo no está dado todavía. Ya sea moral o legal, las leyes parecen nunca aplicarse exacta e inequívocamente a los casos individuales, y la vida prueba ser una de esas grandes excepciones, porque el código es constantemente suplementado y desarrollado al ser aplicado a casos concretos. Un caso particular es meramente un ejemplo y puede ser subsumido bajo la regla general por el juicio común; pero ¿qué pasa con los casos especiales en donde lo común, el juicio subsuntivo, no es suficiente?: aquí es necesario juzgar el caso a partir de una regla que no está dada. Esta es la función del gusto. Se requiere capacidad de juicio para valorar correctamente los casos concretos;[34] es necesario juzgar por reglas no formuladas e informulables: las reglas que no son dadas como un todo, pero que se hacen un todo. Gadamer sostiene que todas las leyes que gobiernan nuestra vida cívica y moral son precisamente de este tipo. Esas leyes son elásticas, y tienen que ser formuladas a través de la productividad del caso individual.[35] El gusto ofrece un camino de conocimiento que es el juicio del caso individual. El gusto atiende a la unicidad de lo individual y tiene un ojo en lo que no está dado. Gadamer sostiene que el juicio estético, concebido como lo primero, hace de lo individual un caso, y sobrepasa los límites propios de la estética, porque es indispensable para la vida moral y legal de la humanidad. El gusto es necesario en donde la subsunción no es suficiente. Nuestra vida moral y legal, así como la cognición en general, deben, al entender el caso individual, incluir el gusto y el juicio estético.

Kant no sólo limita el *sensus communis* al gusto y éste a lo estético, él limita la estética en sí al juicio de lo bello y de lo sublime. La tricotomía, que establecía la autonomía del juicio

[33] *Ibidem,* p. 70.
[34] *Idem.*
[35] *Cfr. Ibidem,* p. 71.

estético, también reprime su papel en el juicio cognitivo y en el ético. "Lo que Kant legitimaba y quería legitimar a su vez con su crítica de la capacidad del juicio estética era la generalidad subjetiva del gusto estético[...]".[36] Al demostrar la autonomía de la estética, Kant abrió un lugar especial para las ciencias humanas. Gadamer confluye con Kant en que el juicio estético es distinto, aunque no absolutamente, del conocimiento conceptual. Pero se pregunta si esto hará reservar el concepto de verdad para el conocimiento conceptual, y si necesitamos reconocer que también el trabajo artístico posee verdad.[37] Puede haber cierta renuencia a hablar del "buen gusto en el conocimiento", y ésta es meramente la renuencia a admitir la pretensión verdadera del arte. Si se afirma el papel del juicio estético en la ética y en el conocimiento, se vuelven subjetivos debido, en gran parte, a la subjetivización de la estética en Kant.

III

La afirmación de Gadamer sobre la finitud humana implica que el entendimiento está siempre atado a una situación histórica concreta: busca realizar la acción propia,[38] ubicándose en casos particulares. Éstos se aplican en el entendimiento, aun cuando la aplicación no sea un propósito consciente del intérprete.

Hay una insuperable tensión entre la autoidentidad del texto y la multiplicidad de las diferentes situaciones a las que se aplica en el momento de ser entendido. Esa tensión es insuperable, lo cual significa que no puede ser empalmada en una identidad (la identidad del entendimiento entre ellos o con su objeto) ni tampoco puede ser magnificada la tensión en la inconformidad (la independencia del entendimiento en sí respecto del objeto en sí). Para el entendimiento finito, hay similitud, no identidad; diferencia, no disconformidad. Estos dos términos de la tensión son complementarios. Cuando Gadamer escribe que el texto es entendido diferentemente (como aplicado a diferentes situaciones), si es entendido con claridad implica que es entendido similarmente.

Así como Gadamer marca la tensión entre pasado y presente, entre lo general y lo particular, así pregunta también, respecto a

[36] *Cfr. Ibidem*, p. 74.
[37] *Cfr. Idem.*
[38] *Cfr. Verdad y método II*, p. 314.

esto, si el entendimiento puede ser concebido adecuadamente como si consistiera en la aplicación de un texto general, una tradición, ley o principio religioso, a una situación particular.

Es la pregunta que Aristóteles ubica en la *Ética nicomaquea*. Gadamer explica la hermenéutica a través de la ética de Aristóteles, porque la ética, al igual que la hermenenéutica, incluye el problema del conocimiento aplicado. Esto significa que el pasado es entendido cuando se subsume al presente, de la misma forma como una ley ética general es entendida cuando subsume una instancia particular.

Platón y Sócrates igualan *areté y lógos*, virtud con conocimiento. Dicha igualdad implica que el conocimiento de un principio ético general, un *eidos* eterno de la acción correcta, es en sí conocimiento de cómo actuar en situaciones éticas particulares que él mismo gobierna. No hay, en esencia, variedad o diferencia entre esas situaciones correctamente entendidas; el entendimiento ético correcto consiste en seleccionar y aplicar una idea ética permanente del caso a la mano, subsumiéndolo como una instancia de este inalterable universal. Tal concepción de la ética niega la realidad de la historia y la diferencia. Aristóteles, por su parte, afirma, como ya hemos señalado, que la acción ética requiere e incluye conocimiento. Gadamer encuentra la ética aristotélica especiamente a propósito de la hermenéutica, porque el conocimiento moral que Aristóteles describe no está separado de la historia, sino que está incorporado a ella. Para el de Estagira, el saber práctico sobre lo concreto es diferente: "se trata de la claridad de la razón que sabe encontrar lo factible en un sentido práctico-político. Así, toda decisión práctica consiste en una ponderación de las posibilidades que llevan a las metas elegidas".[39]

Según Gadamer, se requiere la deliberación al no haber un saber que pueda pretender una validez general. La deliberación hace hablar a otro y enfrentarse a él; no sólo son los medios adecuados para alcanzar fines, sino que establece lo que debe ser y lo que no, lo justo y lo injusto. Así, la deliberación individual es algo común. Común, en cuanto que lo que hay al final de la deliberación no es la consecuencia de un logro o realización de una obra, sino una solidaridad que une a todos.[40] Lo común permite el mutuo entendimiento a partir de la dialéctica de la pregunta y

---

[39] *Ibidem*, p. 160.
[40] *Ibidem*, p. 165.

de la respuesta. El texto se convierte en lo común, propicia el diálogo y el "contenido se articula haciéndose un bien común".[41] En esa comprensión se manifiesta eso común, lo compartido y lo interpretado. La unidad del texto, la identidad del sentido del texto en coordinación concertada con la definición de la comprensión, no cancela un sinnúmero posible de interpretaciones. Esto lleva la intención de establecer la universalidad del problema hermenéutico sin dejar de lado las particularidades. Por su parte, la alteridad, el alejamiento y la distancia son momentos hermenéuticos en el encuentro entre personas "que buscan en la conversación el fundamento común":[42] se trata de personas diferentes, de diversa lengua y extraños entre sí. En el acuerdo se mantiene la diferencia, nunca se disuelve en la identidad, porque hay una co-incidencia.

Así pues, el lenguaje tiene una estructura dialogal, y en el diálogo hay un elemento común vinculante que se traduce en un consenso. Éste busca un entendimiento, de modo tal que nos liga indefectiblemente con la tradición.

Gadamer señala que la comprensión, en el sentido aristotélico (*synesis*):

> designa una modificación de la racionalidad práctica, el enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de otro. Se trata de algo más que de una simple comprensión de un enunciado. Implica una especie de elemento común dador de sentido a "la reunión en consejo", al dar y recibir un consejo. [...] Esto apunta al centro de las cuestiones que conectan con la idea de la filosofía práctica. Son las implicaciones morales las que van ligadas a este contrapunto de la racionalidad práctica (frónesis).[43]

Quiere decir entonces, que la situación ética no está separada de la persona, quien tiene que hacer una elección. Para ello requiere de decisión, conocimiento y también de acción. El conocimiento implícito en una decisión ética no puede ser de carácter meramente teórico, como tampoco un conocimiento contemplativo de la regla moral. El conocimiento moral es adquirido en la aplicación, no es un conocimiento epistémico separado de la realidad. El conocimiento ético, el que gobierna la acción moral, debe ser aplicado en la vida histórica que no es siempre la misma, sino

---

[41] *Ibidem*, p. 25.
[42] *Ibidem*, p. 16.
[43] *Ibidem*, p. 306.

también diferente, lo cual es, para Sócrates y Platón, una contradicción, ya que el conocimiento real es siempre conocimiento de lo permanente, mientras que la historia es irreal o incognoscible. Por el contrario, Gadamer sugiere, a través de Aristóteles, que la historia es productora de conocimiento real y aplicable. Nuestro autor señala que la virtud de la razón práctica está ligada al *ethos*, como *arjé*, como punto de partida de cualquier ilustración filosófica-práctica.[44]

Gadamer afirma que las divisiones que hace Aristóteles en su análisis de lo que para el ser humano es el bien práctico, deben interpretarse partiendo del postulado metodológico propio de su filosofía práctica. Ésta no intenta sustituir las opciones racionales del individuo en cada situación, sino que en ese *ethos* la *areté* alcanza su especificidad. Finalmente, la tarea del *ó* frónimos es lograr la concreción.[45]

El conocimiento ético es intrínsecamente aplicado y es más cercano a la *tejné* que a la *episteme* desarrollada. Para Gadamer, el problema de la aplicación de la ciencia presupone que ésta, como tal, posee una existencia autónoma antes de toda aplicación, libre de toda referencia a la posible aplicación. Sin embargo, gracias a la libertad de los propósitos, este conocimiento está en la disponibilidad de aplicarse. La *tejné,* como la ética, son conocimientos aplicados, como el conocimiento de un artesano que hace algo. Él tiene una idea general de lo que supone es una cosa, así como los propósitos a los que tiene que servir. De este modo guía su labor de acuerdo con esos elementos. Además de la idea de los fines que tendrá su trabajo, el artesano tiene también el conocimiento práctico de los medios necesarios para acompañarlos. Ese "saber cómo" se adquiere a través de la experiencia, es *tejné* y conocimiento, *tejné* que puede ser adquirida a través de educación. Gadamer señala que

> la filosofía práctica de Aristóteles difiere del saber técnico supuestamente neutral del experto que aborda como un observador distante las tareas de la política y de la legislación. [...] La filosofía práctica presupone que ya estamos conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social. [Este es] un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes.[46]

---

44 *Idem.*

45 *Cfr. Idem.*

46 *Ibidem,* p. 307.

El conocimiento moral también es algo entre la pura teoría y la pura experiencia. La experiencia sola no es en sí suficiente para hacer decisiones éticas correctas; para guiar esas decisiones debe haber, antes de la experiencia, un conocimiento de lo que es correcto. Y aun ese conocimiento anterior no puede ser reducido a una regla universal independientemente de la experiencia, porque el conocimiento ético también incluye el conocimiento de una situación concreta; requiere de la experiencia. Aunque la *tejné* también requiere de la experiencia, sin embargo, el conocimiento moral, la frónesis, es algo claramente diferente. Uno no se hace a sí mismo éticamente como un artesano hace una cosa. Lo que cuenta para esta diferencia es que uno se hace a sí mismo.

Como el artesano, la persona que se enfrenta ante una decisión ética, siempre empieza con una idea general. En ética, sin embargo, esta idea no es la del artesano sobre la forma de una cosa, su propósito o uso, sino una idea de aquello que está generalmente correcto. Los ideales de la conducta ética pueden ser y son enseñados en las casas y las escuelas y en la instrucción anónima de la tradición y la costumbre. Ya que esta educación ocurre antes de la edad de las decisiones, los ideales éticos así inculcados son entonces prejuicios necesarios. Debe ser bastante claro en este momento que reconocer un prejuicio como ése no significa que sea falso. Sin prejuicios morales no hay decisiones éticas. Esa decisión es aplicación; así podemos aplicar sólo un conocimiento que ya poseemos y que es anterior a la decisión. La obediencia ciega a los dictados de la tribu ha perdido su cualidad ética; una decisión moral debe ser hecha por sí, es decir, debe ser propia.[47] El énfasis de Gadamer en la frónesis como conocimiento significa precisamente que uno aprende algo al hacer juicios morales. Aún más, si no es meramente impulsiva, la acción ética debe tomar en consideración, en primer lugar, la situación que requiere decisión. Si bien la idea que el artesano tiene de la cosa que hay que hacer puede determinarse en su totalidad de antemano (es lo que hace posible la producción masiva), la idea de lo que es moralmente correcto no puede, sin embargo, ser por completo determinada con independencia de la situación que demanda lo que es correcto para cada quien. No hay una producción ética masiva, lo cual significa

[47] H-G Gadamer, "Moral Judgement", citado en Joel Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics,* Yale University Press.

que, aun si nuestros principios éticos y nuestros prejuicios morales son correctos, no se imponen sin pensar en cualquier situación.

La elección de lo correcto no puede ser determinada antes o independientemente de la situación particular, la situación en sí determina en parte lo que es correcto. Por esta razón, lo que es correcto no puede ser definitivamente codificado. Lo mismo sucede con lo verdadero o con lo que es justo; de cualquier modo, la ley está escrita claramente para determinar cuestiones de hecho. Un juez que hace un juicio pobre o que abrevia el juicio, siempre aplica la ley siendo demasiado estricto o demasiado indulgente al no tener conocimiento completo de las circunstancias. Las leyes escritas con antelación son necesariamente generales; lo que es general es imperfecto en cuanto a que requiere de interpretación y juicio con respecto a las circunstancias particulares. La justicia puede ser perfectamente realizada sólo cuando ambas, la ley general y el caso particular, son tomados en consideración. Las circunstancias deben ser entendidas dentro de la ley. El juez determina cuestiones de la ley al aplicarla al caso particular, de manera semejante a la persona fronética. Esto significa que, en el proceso de aplicación, el conocimiento de lo que es legal y justo es continuamente determinado, mejorado y completado.

Siempre que el juicio es necesario no hay regla para la aplicación de las reglas; lo que una regla significa (su interpretación) será indivisiblemente determinado en parte por las instancias a las que se aplica. Tanto el conocimiento moral como el legal requieren del juicio: la habilidad para la cual no hay regla de aplicación de reglas.

El juicio es necesario porque siempre hay una tensión entre la regla general y la instancia particular; y aunque es siempre necesario, nunca es suficiente conocer la regla general. No sólo lo general es aplicado a lo particular en el acto del juicio, sino también lo particular es aplicado a lo general. Ellos se suplementan y complementan mutua y recíprocamente. Tal juicio es deliberativo. No es posible sólo subsumir lo particular bajo lo general, eso requiere sopesar a ambos. Se requiere reflexionar y deliberar consigo mismo; esto es la frónesis, la virtud de la deliberación reflexiva que determina la correcta aplicación.

En la descripción de Aristóteles de la frónesis, Gadamer discierne un modo de resolver el problema hermenéutico de la aplicación. Ya sea que uno considere los prejuicios del intérprete al ser aplicados a un texto o el texto como la generalidad aplicada a

la situación particular del intérprete, en ningún caso la aplicación es meramente subsecuente al entendimiento. El análisis de la frónesis muestra cómo lo general no puede ser entendido previamente y, por lo tanto, la aplicación a lo particular no puede ser subsecuente. Esto responde a lo ya mencionado en cuanto a que no sólo lo particular es subsumido bajo lo general, sino lo general bajo lo particular. Entonces, lo general no es un universal predado que pueda ser preconocido, porque es continuamente determinado por el particular, aun si determina lo particular.

El intérprete, para comprender, no puede olvidarse de sí y de la situación hermenéutica concreta en la cual él existe; deberá, por lo tanto, relacionar el texto con esta situación si pretende entender.[48]

La hermenéutica legal es tomada por Gadamer como modelo; muestra también el modo como la tradición cambia y se altera. El entendimiento pertenece a la tradición, como la aplicación a lo que la ley significa.

Se puede divorciar la ley con respecto al entendimiento sólo en una dictadura en donde el dictador se pone sobre la ley y puede entenderla de modo como le plazca; sin embargo, esto significa que no está entendiéndola para nada.

El entendimiento es necesario sólo donde existe la regla de la ley y tal regla implica que la ley ata de manera universal. Sin aplicación no hay entendimiento. El entendimiento no está fuera de la tradición, pertenece a la tradición.

Conclusiones

La frónesis o virtud de la racionalidad práctica es para Gadamer la virtud hermenéutica fundamental. A través de ella se conjugan y en ella convergen conceptos que forman parte importante del pensamiento gadameriano y que parecen estar indisolublemente ligados entre sí: *Bildung*, *sensus communis*, gusto y juicio. Dichos rubros van engarzados de manera casi indisoluble y necesaria y al remitirse a uno parecen incorporarse los demás. De ahí que, al estudiar la frónesis, no sea posible separarla radicalmente de otros conceptos fundamentales.

Gadamer retoma de Aristóteles la frónesis como modo de ser

[48] H-G Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 333 ss.

racional, verdadero y práctico respecto a lo que es bueno para el hombre; ubicándose así en el plano de la vida práctica por medio de la deliberación en la concreción de cada momento y en la comprensión de la experiencia del mundo. Es entonces una virtud de la razón práctica al conjuntar, por un lado, principios y criterios de mayor alcance que la mera concreción y circunstancialidad cambiante, y por el otro comparte también necesariamente esa historicidad de la existencia. De ahí que, al ser "una disposición acompañada de razón y verdad, dirigida a la acción y con referencia a los bienes humanos",[49] sea también una virtud ética en cuanto se abre y orienta a la conducta humana y a los elementos mudables de ella y de la historia efectual. Así, por una parte, acoge el ideal racional y, por la otra, la experiencia moral. Por ello, es también un apoyo metódico para el estudio de las ciencias del espíritu.

La frónesis, al tener un carácter ético en Gadamer, responde al problema hermenéutico de la aplicación.

En la conversación se conecta de manera mediatizada y se manifiesta el proceso racional de la frónesis, compartiendo ahí también el mundo objetivo, buscando lo común a toda manera de comprender.

Las referencias de Gadamer a Aristóteles y a Kant recogen de cada uno elementos relevantes que, al conjugarlos, logran un pensamiento más completo y rico. Recurre a la frónesis por cuanto toca a la experiencia del mundo objetivo, sin olvidar su relación con la razón teorética que lo acerca a la universalidad, en una tensión. Al entretejer esto con las temáticas kantianas acerca del gusto y el juicio estético, siempre busca y defiende lo común, apuntalando de ese modo la universalidad pretendida.

La frónesis y el ámbito de lo común son expresados en "la universalidad práctica que está implícita en el concepto de racionalidad que nos abarca a todos. Por eso puede ser la instancia suprema de respuesta".[50]

---

[49] Aristóteles, *op. cit.*, lb. VI, cap. 6, 1140a/1141a, p. 1243.
[50] H-G Gadamer, *Verdad y método II*, p. 316.

II. ANALES

VIRTUDES DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

*Rebeca Maldonado**

El ensayo esboza algunas líneas fundamentales del pensamiento gadameriano: 1) la comprensión atravesada por la lingüisticidad como una forma de salir de los poderes enajenantes de la filosofía de la conciencia; 2) la historicidad humana como círculo entre recepción y transmisión, conformadora por tanto de la tradición o acontecer de sentido; 3) la comprensión, en tanto comprender previo, como lo que hace posible la recepción de nuevos significados y nuevas lecturas.

A don Raúl Maldonado Vivanco

"En la lengua
que canta y en la que se pudre
duerme
el porqué de la vida"

Ernst Meister

I

El pensamiento gadameriano logra un desplazamiento del concepto de razón, propio de la tradición, a un concepto de razón como comprensión. Sabemos que este paso le fue posible a Gadamer gracias a Heidegger, que aquél siguió una veta del pensamiento de éste hasta darle un realce y una especificidad propia, hasta constituir su hermenéutica filosófica. Puedo decir, además, que ese concepto de razón como comprensión le permite ofrecer una idea de sujeto que escapa

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM / Colegio de México.

a los poderes enajenantes sobre el ente y el mundo, propios de la racionalidad moderna. El acento en una razón significativa, comprensiva o comprometida con un proceso de significación, se manifiesta en lo que Gadamer llama la *universalidad de la hermenéutica*. En primer lugar, porque responder cómo es posible la comprensión es explicar el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital y que, por lo tanto, la comprensión no es uno de los comportamientos del ser ahí humano "sino el modo de ser propio del estar ahí".[1] Y, en segundo lugar, al proponer que "el lenguaje es el medio universal en que se realiza la comprensión".[2] De ahí que Gadamer, en *Verdad y método*, nos proponga como divisa de la hermenéutica "El ser que puede ser comprendido es lenguaje". Con este concepto el filósofo creador de la hermenéutica filosófica entendió que la conciencia no consistía en una fragmentación entre la conciencia hermenéutica, la conciencia histórica y la conciencia estética, antes bien, la conciencia está atravesada de cabo a rabo por la comprensión. Incluso actividades aparentemente tan diversas de las "ciencias del espíritu" como las matemáticas, se sustentan en el "modo de ser original de la vida humana misma": la comprensión.[3]

Gadamer vino a dar cuerpo y forma a la índole hermenéutica de la razón. Al hablar de la unidad interna de lenguaje y pensamiento, de la unidad entre interpretación y comprensión, efectuó un desplazamiento de una razón puramente lógica, abstracta, conceptual, instrumental, a una razón comprensiva y significativa.[4] Entendió que la razón plena de significaciones y de sentidos está comprometida en un proceso de creación de sentido, que no se puede deslindar sin quedar "abandonada a sí misma".[5]

Gadamer concibe el pensar como una experiencia sintética, unitaria e integradora. ¿No es esta concepción del pensar la que la

[1] H-G Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1991, p. 12.

[2] *Ibidem,* p. 467.

[3] H-G Gadamer, *El problema de la conciencia histórica,* Madrid, Tecnos, 2000, p. 72.

[4] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 483.

[5] "La razón abandonada a sí misma" es una construcción de Schelling muy apropiada para nuestro tema, pues lo que Schelling critica justamente es que una razón lógica no puede prescindir de la orientación, de la dirección y de los fines que constituyen el impulso conductor de la razón, sin "abandonarse a sí misma" y perderse "en un total sinsentido". Citado por M. Frank, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Madrid, Del Serbal, 1994, p. 191.

hermenéutica defiende, al mostrarnos el pensar como efectuación del sentido desde círculos más estrechos a círculos más amplios, esto es, al mostrarnos el pensar como algo diametralmente opuesto a una empresa analítica, dividente y desmembradora, no sólo del espíritu sino también del ser humano entero? Opuesta a la lógica de análisis, la hermenéutica filosófica comienza por defender la estructura de sentido propia de la existencia humana.

Ello supone una confianza en el proceso significativo y configurador en que todo ser de la palabra se encuentra y habita. En este sentido Gadamer escribió que la producción de sentido es la "manera breve de formular lo maravilloso y enigmático del lenguaje"[6] en que "las palabras que vienen hacia uno, están ahí antes de que, conscientemente, las pongamos nosotros con una intención",[7] gracias a que lo que uno quiere decir está gobernado por una estructura de sentido que mantiene relación con una infinitud de cosas no dichas,[8] misma que rige al lenguaje poético y filosófico. El pensamiento produce ideas y está guiado por actos significativos; la razón, antes que ser ordenadora y sistematizadora, crea y produce significados.[9] Contrario a una razón apriorística, abandonada a sí misma, la razón, en cuanto comprensión, está inmersa en un proceso de creación y transmisión de sentido. Y es esa función, llamémosle significativa, la que gobierna nuestro lenguaje.[10]

[6] H-G Gadamer, *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 1993, 145.

[7] *Ibidem*, p. 152.

[8] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 561.

[9] "El lenguaje que vive en el hablar, que comprende toda comprensión, incluida la del intérprete de textos, está tan involucrado en la realización del pensar y del interpretar que verdaderamente nos quedaríamos con muy poco si apartáramos la vista del contenido que nos transmiten las lenguas y quisiéramos pensar éstas sólo como forma. La inconsciencia lingüística no ha dejado de ser el auténtico sinsentido". Citado por M. Frank, *op. cit.*, p. 191.

[10] "Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso o su desenlace, y todo esto puede llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos" (H-G Gadamer, *Ibidem*, p. 461).

II

"Una concepción profunda de la historia hace posible un nuevo progreso de las ciencias humanas y se convierte en el centro de gravedad allí donde sus propias oscilaciones se establecen".

J.G. Droysen[11]

Más allá de describir lo vivido como tal, a la hermenéutica filosófica le preocupa dar un justo lugar a lo comprendido previamente, esto es, a los sentidos constituidos que dominan la realidad histórica de nuestro ser y que Gadamer llama prejuicios. En las comprensibilidades ya constituidas se oculta la posibilidad de una nueva iluminación sobre la historicidad del ser del hombre. Es necesario pensar la historia, pero no ya a la manera de Hegel, que hace de la filosofía de la historia una reflexión sobre el decurso histórico, atreviéndose, incluso, a proponer una completa superposición entre el acontecer efectivo y el espíritu. Pero también la nueva iluminación sobre la historia no admite un sujeto trascendental, un sujeto constituyente o dador de sentido (Husserl). La hermenéutica se encuentra en un nuevo camino de la reflexión histórica cuando propone que el ser humano siempre es un comprender previo.

Contra cualquier idea de razón pura, la hermenéutica filosófica ha puesto de manifiesto que el hombre pertenece a un acontecer de sentido que no le pertenece, sino al cual pertenece. Y que gracias a éste, como dice Manfred Frank, "tenemos algo que llevarnos a la boca", algo sobre lo cual decir o distanciarse, algo que aborrecemos o amamos. Gadamer, junto con Heidegger, nos dice que el ser ahí es proyecto arrojado. Esto significa que no sólo es posibilidad, sino herencia. Dice Gadamer: "La pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del ser ahí y es tan originaria como su ser ahí proyectado hacia posibilidades futuras".[12] Para Gadamer no hay comprensión, sino sobre la base de ese estar arrojado, y el arrojamiento incluye tanto a las posibilidades pasadas como las futuras.

---

[11] Citado por Gadamer en *El problema de la conciencia histórica,* p. 52.

[12] H-G Gadamer, *Verdad y método*, pp. 328-329.

comprensión de la historia: el ser ahí, en la medida que es proyecto arrojado, en cuanto ser necesariamente vuelto hacia el pasado, en virtud de la transmisión, también es transmisión. Y es la transmisión una forma originaria del estar referido al futuro. Esto es, el ser ahí pertenece a una historia, a una tradición, a un lenguaje; y es desde esa pertenencia que puede descubrir sus propias posibilidades. El círculo hermenéutico pone de manifiesto que es la pertenencia a tradiciones lo que nos caracteriza y frente al sujeto dador de sentido existe algo dado, algo sobre lo cual vivimos y bordamos nuestra existencia histórica. Esto obliga a desandar el camino, volver a andarlo y avanzar. Esto obliga en nuestro ejercicio filosófico, por ejemplo, a volver a escuchar lo que nos está determinando en lo profundo.[13]

Es la finitud del ser ahí el principal responsable de ese proceso de transmisión de significados en el cual los vivientes mortales, atravesados por el lenguaje, nacemos y morimos. Por ello, escribe Gadamer: "Lo que intentamos en nuestra relación con el mundo y en nuestros esfuerzos creativos —formando o coparticipando en el juego de las formas— es retener lo fugitivo".[14] Cada filosofía se vuelve, en lo profundo, una versión sobre la aspiración a la inmortalidad de la que nos habló Platón en *El banquete*. Pues si el amor está necesitado de las cosas bellas y buenas, desea que sean suyas. Esto es, el hombre desea que las cosas bellas y buenas le pertenezcan siempre, y el medio para lograrlo es la generación y el parto en la belleza.[15] Bien, el acontecer de sentido es el ámbito de la inmortalidad posible, pues los seres humanos se inmortalizan por los significados que logran plasmar en el tiempo. La hermenéutica filosófica nos enseña que somos ricos, no por nuestras posibilidades de futuro, sino por nuestra pertenencia a tradiciones, por la pertenencia a un acontecer de sentido, porque es desde

[13] Baste como ejemplo lo siguiente, si la figura de Dioniso logró tal solidez como ocurrió en *El nacimiento de la tragedia,* es porque ya había un camino recorrido, una búsqueda de sentido que empezó en el Romanticismo con Novalis, Hölderlin, Creuzer, Schelling y otros, como lo muestra M. Frank en su texto *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología.*

[14] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello,* Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1996, p. 112.

[15] "Lo mortal participa de inmortalidad, tanto en su cuerpo como en todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de ella por otro diferente. No te admires, pues, si todo ser estima por naturaleza a lo que es retoño de sí mismo, porque es la inmortalidad la razón de que a todo ser acompañe esa solicitud de amor" (*Obras completas, El banquete*, Madrid, Aguilar, 1981).

la escucha de ese acontecer que podemos atisbar nuevas posibilidades. Trataré de decirlo de otra manera: *la hermenéutica filosófica no reifica el futuro ni el progreso como algo valioso en sí mismo, como lo hizo el pensamiento de la Ilustración*. Para Gadamer, como para Heidegger, si queremos abrir nuevas posibilidades, nuevas significaciones, no hay otro camino que la escucha del pasado. En un sentido, el pasado sólo existe por el futuro, en tanto que se debe a un proceso de transmisión, y sólo por el pasado ligamos el antes y el después, el ahora con el mañana y el pasado mañana, porque estar arrojados y poseer un proyecto implica —como piensa Gadamer— pertenecer a tradiciones, y esas tradiciones y esos sentidos son las verdaderas semillas del futuro:

> Como seres finitos, estamos en tradiciones, independientemente de si las conocemos o no [...] Pero sí que cambia algo en nuestro conocimiento si arrastramos las tradiciones en las que estamos y las posibilidades que nos brindan para el futuro, [...] Por supuesto, tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar algo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y decirlo de nuevo.[16]

No muy diferente es la actitud de Heidegger: existe futuro si somos capaces de una escucha originaria del pasado, que permite el vínculo entre el antes y el después, pues sólo de dicho vínculo depende la posibilidad o imposibilidad del futuro. El futuro, como apertura de posibilidades, se fundamenta entonces en una nueva escucha. Veamos cómo concibe Heidegger el sentido de precursar la historia del ser en *Introducción a la metafísica*:

> La historia como acontecer es el actuar y sufrir que, determinado desde el futuro, asimila lo pasado y atraviesa el presente. Precisamente esto es lo que desaparece en el acontecer. Nuestro preguntar la pregunta metafísica fundamental es histórico porque inaugura el acontecer de la existencia del hombre en sus referencias esenciales, es decir, sus referencias con el ente como tal en su totalidad, abriendo así posibilidades no planteadas y futuros, con lo que al mismo tiempo vuelve a vincular la existencia del hombre a su origen pretérito, endureciéndolo y dificultándolo de este modo en el presente.[17]

---

[16] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 116.

[17] M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 48.

> la existencia del hombre a su origen pretérito, endureciéndolo y dificultándolo de este modo en el presente.[17]

En este sentido Heidegger nos recuerda qué es *lo que se retira* (la tradición en términos gadamerianos), lo que puede interpelar al hombre de un modo más esencial: "arrastrado a *lo que se retira* [...] mostrando en dirección a la retirada, es ante todo como el hombre es hombre".[18] Y más adelante, señala Heidegger: "Esperar significa aquí estar al acecho —y esto en el seno de lo ya pensado— de lo no pensado que se oculta en lo ya pensado. Con una espera así, pensando, estamos ya andando por el camino que lleva a lo por pensar".[19] De nuevo tenemos la idea de que sólo a partir de lo que se retira, aparece lo por pensar; sólo a partir del pasado, el futuro; sólo a partir de la tradición, una nueva escucha. La memoria no es, pues, una facultad de nuestra razón, sino lo que nos constituye. Dice Gadamer en *La actualidad de lo bello*: "Es la rutilante mirada de Mnemosine, de la musa que conserva y retiene, la que nos caracteriza".[20] No por otra cosa, Heidegger nos recuerda que Mnemosine es la madre de todas las musas, es la diosa tutelar no sólo del poeta sino también del pensador.

III

"Lo que se llama instrucción
puede ser un recuerdo".

Platón, *Fedón*

¿No estamos aquí ante una nueva formulación de la teoría de la reminiscencia platónica? Se vuelve necesario recordar los versos de Rilke que sirven de epígrafe a *Verdad y método*. Aquí también Gadamer parece recordar que algo en apariencia completamente individual y contingente entraña la aparición no del yo propio, sino del mundo. Dice:

> En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste/todo será

---

[18] M. Heidegger, "¿Qué quiere decir pensar?", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 48.

[19] M. Heidegger, *Ibidem*, p. 122.

[20] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 112.

> uno de esos arcos de la gran arquitectura del puente de Dios: sólo entonces será el saber-coger un poder, no tuyo, de un mundo.

En la hermenéutica la memoria opera por partida doble, no sólo como una nueva escucha del pasado, sino como actualización de un saber previo. Para Gadamer como para Platón el individuo es depositario de un saber que le antecede. Nuestros prejuicios, nuestras intuiciones, nuestras sedimentaciones de sentido, son el tránsito necesario para el logro de una comprensión de nosotros mismos. Sin esas ideas previas, susceptibles de convertirse en proyectos de sentido no tendríamos nada que llevarnos a la boca.[21] En este sentido la hermenéutica parte de un sí, de una suerte de confianza en nuestras propias anticipaciones, sin las cuales no hay proyecto de sentido posible. Son el tener, el ver y el concebir previos, de los que nos habló Heidegger,[22] los que nos ofrecen la garantía de un saber vital, histórico y con sentido. Para entender esto me voy a remitir a lo que Kant en la *Crítica de la razón pura* llamó la facultad de la sensibilidad. Ésta es la facultad de recibir representaciones, la facultad que permitirá que algo sea algo para nosotros. Nuestros prejuicios, la propia historicidad de nuestra conciencia, constituyen también una sensibilidad, ámbito desde el cual recibimos textos, palabras, pero también es desde ese lugar que dialogamos y hablamos. Y por eso son nuestros prejuicios el *humus* de cualquier saber vital, los que nos ofrecen la posibilidad de filosofar desde la intimidad con la vida, los que hacen que cualquier acercamiento a la tradición no sea anquilosado y muerto, los que permiten que la misma tradición sea algo cuya posibilidad más propia sea seguir transmitiendo y viviendo en nosotros. Es en la inmersión en nuestras propias anticipaciones y prejuicios, donde se fundamenta el proceder hermenéutico.

Dentro de los ciclos y confrontaciones que caracterizan a la

---

[21] Dice Frank: "Si la razón no tuviera síntesis previas, no tendría literalmente nada que llevarse a la boca", *op. cit.*, p. 115.

[22] "La interpretación se funda en todos los casos en un 'ver previo' que 'recorta' lo tomado en el 'tener previo' de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación. Lo comprendido tenido en el 'tener previo' y visto en el 'ver previo' se vuelve por obra de la interpretación, concebible [...] la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un 'concebir previo'" (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 168).

la inmersión en nuestras propias anticipaciones y prejuicios, donde se fundamenta el proceder hermenéutico.

Dentro de los ciclos y confrontaciones que caracterizan a la historia de la filosofía, la hermenéutica filosófica constituye una filosofía que emerge en pleno auge de las ciencias: tiene mucho que decir sobre la actual constitución técnica del mundo de la vida. En el campo de la filosofía, la hermenéutica es una perspectiva que ofrece un lugar a los mitos, a las lenguas y a las concepciones del mundo que no responden al ideal de la tecnificación del mundo. No hay decir que no sea un instaurar el signo, y por ello nos dice Hölderlin, un signo somos sin interpretación. La hermenéutica, en su apuesta por el lenguaje como lugar de sedimentaciones de sentido que trabajan junto con nuestra propia experiencia histórica, parece decirnos que es en los lenguajes donde se coagulan las líneas interpretativas de nuestro propio presente, pudiendo tan sólo ser avivadas por el diálogo: por el juego entre balbucir y enmudecer.

"En los ríos al norte del futuro
lanzo la red que Tú
vacilante lastras
con —piedras escritas—
sombras".

Paul Celan

LA RELEVANCIA DEL PENSAMIENTO DE GADAMER EN LA FILOSOFÍA, A LA VUELTA DEL TERCER MILENIO: MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD Y LA POSMODERNIDAD*

*Ambrosio Velasco***

La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía del siglo XX y como ampliación de horizontes para el desarrollo de la filosofía en el siglo XXI, se ubica en el contexto actual de la filosofía que confronta, por un lado, el agotamiento de las principales categorías epistémicas, éticas y políticas de la modernidad y, por otra parte, el nihilismo relativista de las propuestas posmodernas. En este sentido, Ambrosio Velasco localiza y profundiza algunas de las principales contribuciones gadamerianas que representan una alternativa para superar los dilemas y aporías que resultan de dicha confrontación. Estas contribuciones se articulan bajo la resignificación de los conceptos de verdad, comprensión, tradición y racionalidad, como conceptos pertinentes para dar cuenta, más allá del debate entre modernidad y posmodernidad, de la propia racionalidad en los ámbitos de las ciencias naturales, la ética y la política.

Introducción

Hans-Georg Gadamer es uno de los filósofos que más ha influido en el cambio de conceptos fundamentales en la filosofía del siglo XX y, con ello, ha abierto nuevos caminos para acceder a horizontes más amplios que orientarán el desarrollo de la filosofía en el siglo XXI. Estas contribuciones innovadoras son especialmente relevantes en el contexto actual de la filosofía que confronta, por un lado, el agotamiento de las principales categorías epistémicas, éticas y políticas de la modernidad y, por otra parte, el nihilismo relativista de las propuestas posmodernas. Entre las principales contribuciones gadamerianas en este contexto quiero destacar las siguientes:

*Este artículo fue publicado originalmente en *Theoria*, revista del Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, núm. 7, diciembre de 1998.

**Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

a) Crítica a la confianza dogmática en "el método" como único medio para justificar racionalmente nuestras creencias y acciones.

b) Crítica de la idea de sujeto individual y transcendental, y reconstrucción de un sujeto histórico y socialmente arraigado.

c) Revaloración de la centralidad de la hermenéutica para comprender el proceso de formación, y desarrollo de la subjetividad histórica y socialmente arraigada.

d) Resignificación del concepto de objetividad en el ámbito de la intersubjetividad.

e) Rehabilitación del concepto de tradición como el ámbito de formación y reconstrucción de las personas y de la racionalidad de sus creencias y acciones.

f) Rehabilitación del concepto de racionalidad práctica o frónesis como la racionalidad común a las ciencias naturales, sociales, las humanidades, la ética y la política.

g) Recuperación del concepto de verdad como *aletheia* en el campo de las ciencias y las humanidades.

En este trabajo pretendo mostrar que la crítica y reelaboración de estos conceptos gadamerianos representan una alternativa para superar los dilemas y aporías a que nos conducen las confrontaciones entre los historicismos relativistas posmodernos y los enfoques filosóficos que aún defienden categorías universalistas heredadas por la modernidad, y que han mostrado su impertinencia histórica y social.

Crítica a la confianza dogmática en el método

Gadamer acertadamente cuestiona la validez del proyecto moderno de buscar un método algorítmico que nos asegure la justificación racional de nuestras creencias y acciones. Este proyecto, iniciado desde los comienzos mismos de la modernidad en el siglo XVII, busca ante todo la certeza del conocimiento. La certeza debe basarse en un procedimiento repartible por cualquier sujeto, de tal manera que distintas personas puedan llegar al mismo resultado, siguiendo un mismo camino o método.[1] La certeza garantizada por

[1] "Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado y tal es el modo de proceder de la ciencia... Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de la certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza" (H-G Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en su libro *Verdad y método II,* Salamanca, Sígueme, 1994, p. 54).

el método se convierte en el único criterio de verdad y, por lo tanto, en el criterio para decidir qué es objeto de ciencia y qué no puede serlo.

Por otra parte, en la concepción moderna de ciencia, el método permite eliminar toda subjetividad y juicio personal, así como todo prejuicio cultural que pueda distorsionar el conocimiento objetivo.[2]

La pretensión de la primacía del método en la ciencia moderna tiene tres grandes implicaciones. Primeramente, la usurpación metodológica del objeto de estudio, en cuanto que sólo lo que es tratable por el método repetible, puede ser objeto de la ciencia. Lo que no es metodológicamente maleable no puede originar conocimiento científico. En este sentido, quedan fuera del ámbito de la ciencia, el mundo moral, político e histórico. Para Descartes, como para Pascal, en este ámbito no rige la razón sino la autoridad; los empiristas como Mill y Helmholtz serían más condescendientes y aceptarían que el método científico (en este caso inductivo) sí podría aplicarse de manera limitada a las ciencias morales o históricas. Pero tanto en la vertiente racionalista como empirista, la concepción moderna de ciencia basada en un método unitario y excluyente, o bien dejaba fuera del conocimiento racional a la historia, la ética y la política, o bien las reducía a ciencias inexactas, de segunda clase. Principalmente, la física se convirtió así en el modelo de la ciencia moderna. Es importante observar que esta concepción difiere sustantivamente de los griegos, para quienes únicamente las matemáticas podrían ser *episteme*, porque sus objetos ideales no cambian con el tiempo. Los fundadores de la concepción moderna de la ciencia extrapolaron la idea de los objetos inmutables de la matemática, a la idea de la estructura inmutable de la naturaleza de las leyes naturales, que pueden ser descubiertas y demostradas por un método riguroso.[3] Por ello, la

[2] "La pretensión de la ciencia es superar lo aleatorio de la experiencia subjetiva, mediante un conocimiento objetivo..." (*Ibidem*, p. 55).

[3] "El concepto de ciencia es el descubrimiento decisivo del espíritu griego que dio nacimiento a lo que llamamos cultura occidental [...] La ciencia estuvo representada para los griegos, sustancialmente, por la matemática. Esta es la auténtica y única ciencia racional, versa sobre algo inmutable y sólo cuando es inmutable se puede conocer sin necesidad de observarlo cada vez [...] la perspectiva de la ciencia moderna desplazó el concepto antiguo de ciencia hacia unos fundamentos nuevos [...] Es la idea del método y de la primacía de éste sobre la cosa: las condiciones del saber metodológico definen el objeto de la ciencia" (H-G Gadamer, "Problemas de la razón práctica", en *op. cit.*, p. 309).

ciencia tiene como principal objetivo el descubrimiento de esas leyes naturales y, con base en ellas, explicar los eventos y acontecimientos particulares. Así, el ideal de la ciencia metódica se asoció con el conocimiento nomológico de la realidad. De nueva cuenta, la dificultad para encontrar leyes sociales, morales, políticas o históricas, constituía un argumento para negar la posibilidad de un conocimiento objetivo y científico de estos campos en sentido pleno. En suma, la usurpación metodológica del objeto de estudio implicó, primeramente, una concepción mecanicista, fija, de la naturaleza, a semejanza de los objetos de la matemática; en segundo lugar, una orientación estrictamente nomológica y causal del conocimiento; y en tercero, como consecuencia de lo anterior, una exclusión de lo social, lo moral, lo político y lo histórico del ámbito de las ciencias. En todo caso podrían ser consideradas como ciencias imperfectas.

Una segunda consecuencia de la preeminencia del método científico es la negación de la relevancia de las capacidades personales del sujeto en la elaboración del conocimiento. La sensibilidad y la capacidad de juicio son relegadas por el recurso a un método algorítmico riguroso y concluyente, que garantiza la racionalidad y objetividad del conocimiento. El sujeto se convierte simplemente en un usuario que aplica mecánicamente el método, y gracias a ello desarrolla el conocimiento científico. De nueva cuenta esta tesis de la reducción de la objetividad y la racionalidad a la metodología, repercutirá negativamente en el ámbito del conocimiento moral, político y sociohistórico, pues los filósofos modernos reconocen acertadamente que en estos ámbitos no es posible eliminar totalmente el punto de vista subjetivo, y por ello, las ciencias del espíritu no pueden alcanzar la solidez y exactitud de las naturales.

Una tercera implicación del absolutismo metodológico consiste en la desconsideración del condicionamiento histórico-cultural del conocimiento. El recurso del método científico parece operar como una vacuna que inocula a los sujetos de toda afección de la cultura e ideología de su contexto social específico. La ciencia se presenta así como una actividad independiente del resto de la vida humana. Esta abstracción del contexto social de la ciencia impide reconocer y reflexionar sobre la validez de los prejuicios, que todo sujeto hereda como miembro de su sociedad y de su propia comunidad científica. En este sentido, la ilusión de objetividad que proporciona la creencia dogmática en las capacidades del método

científico, impide a los hombres cuestionar los prejuicios fundamentales presupuestos en su propia actividad científica.[4]

En resumen, la creencia en el poder del método científico ha conducido a una confusión de la verdad con la certeza, de la realidad con lo metodológicamente moldeable, así como a una sustitución del sujeto histórico y social y de su contexto, por la mera aplicación mecánica de un método científico.

Ante esta imagen del conocimiento y de la civilización dominada por el saber metodológico y técnico,[5] Gadamer nos ofrece una concepción alternativa, más histórica, más objetiva, y sobre todo, más humana. Las claves de esta nueva concepción están precisamente en restituir al sujeto su contexto de vida social, y en reconocer la centralidad de la comprensión crítica de ese mundo de vida, como condición de posibilidad del desarrollo del conocimiento verdadero.

Concepción gadameriana del sujeto y la objetividad

La usurpación metodológica de la subjetividad concreta de las personas presupone la idea de que el sujeto es un individuo que establece relaciones sociales con otros sujetos igualmente individuales. Estas relaciones son, por lo común, consideradas como un obstáculo para alcanzar el conocimiento objetivo y racional. El reconocimiento objetivo, tanto desde una perspectiva empirista (Bacon) como racionalista (Descartes), ha de empezar por una purga de los prejuicios que se producen en la vida social, para así posibilitar al individuo la aplicación de la razón metodológica.

Gadamer recurre a la fenomenología hegeliana, husserliana y heideggeriana para oponerse a esta concepción solipsista del sujeto. De Hegel, recuerda la idea de vida moral, de la *Sittlichkeit* que constituye el marco social de comprensión y orientación práctica de los hombres. Es este marco de la moralidad lo que

---

[4] La importancia de las presupuestos no cuestionables en el quehacer científico ha sido reconocida por los filósofos de la ciencia pospositivista como Kuhn, Lakatos, Laudan, etcétera.

[5] "Esta concepción de la ciencia moderna influye en todo ámbito de nuestra vida. El ideal de verificación, la limitación del saber a lo comprobable culmina en el reproducir iterativo. Así ha surgido de la legalidad progresiva de la ciencia moderna, el universo íntegro de la planificación y de la técnica" (H-G Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *op. cit.*, pp. 54-55).

constituye "el espíritu objetivo" que se opone al aislamiento ahistórico del sujeto transcendental kantiano. Dilthey retomará esta idea hegeliana en su proyecto hermenéutico como el ámbito en donde ocurre toda comprensión y reflexión humanas. Posteriormente, Husserl reelaborará esta idea en el concepto de mundo de la vida *(Lebenswelt)* al que todo sujeto pertenece originalmente y que define su horizonte intencional. Finalmente, Heidegger radicaliza la idea husserliana de mundo de la vida en su noción de "hermenéutica de la facticidad", que define para todo ser humano una situación y un horizonte hermenéuticos, los cuales, a su vez, constituyen la estructura de la pre-comprensión como un rasgo óntico y no como una situación que pueda de alguna manera ser eliminada o suspendida.[6] "Tanto la teoría de Husserl sobre el mundo de la vida, como el concepto heideggeriano de hermenéutica de la facticidad, afirman la temporalidad y finitud del ser humano frente a la tarea infinita de la comprensión y de la verdad".[7]

Objetividad y comprensión

Al defender una concepción histórica y socialmente arraigada a la subjetividad, Gadamer desarrolla también una noción de objetividad que parte precisamente de lo aceptado intersubjetivamente por una determinada comunidad. Pero Gadamer no reduce la objetividad a algo fijo y dado socialmente, sino que también incluye en la noción de objetividad la alteridad de lo que no es familiar. Esta alteridad no ha de ser considerada como algo que hay que dominar y someter metodológicamente, sino por el contrario, algo que hay que comprender dialógicamente. A través de la comprensión dialógica de lo extraño, podemos cuestionar nuestras creencias más familiares, nuestra objetividad dada en cierta situación, y desarrollarla de manera ampliativa, incluyente y progresiva. Esta concepción hermenéutica de la objetividad, heredada de la fenomenología alemana, muestra que "la conciencia y sus objetivos no son dos mundos separados: la conciencia y el objeto

---

[6] Sobre la importancia que Gadamer reconoce a esta idea heideggeriana, ver el primer inciso del capítulo IX "El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger", en *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1977.

[7] H-G Gadamer, "Problemas de la razón práctica"..., p. 313.

son, de hecho, dos aspectos que permanecen juntos y cualquier bifurcación es un dogmatismo".[8]

Así pues, en la concepción gadameriana el desarrollo de nuestro saber objetivo no está fundado en un método algorítmico que se aplique reiterativamente sobre lo que de alguna manera ya se conocía, sino en la comprensión de lo extraño, de lo distinto y distante respecto a lo que nos ha sido dado históricamente en nuestra situación y horizonte hermenéuticos particulares. Gracias a la comprensión, podemos acceder desde nuestro horizonte familiar a horizontes y significados ajenos y novedosos, y así entablar un diálogo que conducirá a una fusión de horizontes y, con ello, a un cambio de la situación hermenéutica de la que partimos.[9]

Este proceso constituye precisamente el círculo hermenéutico que no es ni

> subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación del sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la subjetividad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el cual nos encontramos siempre, sino que nosotros mismo la instauramos en cuanto que comprendemos [...][10]

El concepto gadameriano de tradición

El concepto de tradición es probablemente uno de los más importantes en el pensamiento gadameriano, precisamente porque en él se integra la concepción dinámica, interdependiente, de lo subjetivo y lo objetivo a través de la comprensión. Este proceso del acontecer de la tradición constituye tanto la transmisión de una cultura, de los presupuestos o prejuicios propios del "espíritu objetivo de una comunidad históricamente determinada", como el

---

[8] H-G Gadamer, "Philosophical Foundations of the Twentieth Century" (1962), *Philosophical hermeneutics*, editado por David Long, University of California Press, Los Ángeles, 1977, p. 119.

[9] La idea de la comprensión como fusión de horizontes la desarrolla Gadamer en el capítulo IX de *Verdad y método*, pp. 376-377.

[10] *Ibidem*, pp. 363.

cuestionamiento y transformación de lo históricamente dado en la tradición. Este proceso de herencia y transformación no sólo representa el desarrollo del saber de una comunidad, sino también el desarrollo de la comunidad misma. Por ello, afirma Gadamer, el círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo metodológico, sino que describe un momento estructural, ontológico, de la comprensión.[11]

Lo peculiar de este momento ontológico de la comprensión consiste, fundamentalmente, en el diálogo que se establece entre la formación[12] cultural propia de quien comprende, y la formación cultural de la obra que se busca comprender. A través de este diálogo que promueve el intérprete, la propia formación cultural y con ella la situación y horizonte hermenéuticos del intérprete se van transformando paulatinamente, y este desplazamiento constituye a su vez un cambio del mismo ser del intérprete. Este proceso de desplazamientos de las formaciones culturales, horizontes y situaciones hermenéuticas constituye el movimiento de la tradición a la que pertenecemos. El acontecer de la tradición a través de la comprensión no puede ser controlable por metodología alguna, pues se trata del proceso mismo de desarrollo del hombre y de su contexto cultural, proceso que precede toda manipulación metodológica por parte el sujeto:

> El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, un método.[13]

Es importante resaltar que el acontecer de la tradición a través de la comprensión es posible gracias a dos condiciones fundamentales: el distanciamiento cultural de aquello que se comprende, y el pluralismo de voces de la tradición que surge entre lo propio y

[11] *Idem.*

[12] Gadamer elucida el concepto de formación (*Bildung*) al mero inicio de *Verdad y método.* En una versión preliminar, pero suficientemente clara, Gadamer explica que "La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre" (H-G Gadamer, *Verdad y método*, cap. 1, p. 38).

[13] *Ibidem*, cap. IX, p. 360.

familiar, y lo distante y distinto.[14] En esta confrontación dialógica que la comprensión pone en marcha, la tarea fundamental es, primeramente, elucidar y explicitar los presupuestos o prejuicios que nos han sido legados por la tradición en nuestra situación hermenéutica, y después "distinguir los prejuicios verdaderos, bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen malentendidos".[15] El reconocimiento de la validez de ciertos prejuicios constituye al mismo tiempo un reconocimiento de la autoridad de la tradición que nos los ha legado. Tal reconocimiento es para Gadamer no un acto de sometimiento y obediencia ciega al otro, sino "una acción de la razón misma que haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada".[16] Pero la pregunta que aquí hay que formular es en torno a la noción de racionalidad que Gadamer tiene presente.

Racionalidad práctica *versus* racionalidad metodológica

Gadamer opone a la noción de racionalidad metódica de la modernidad, la idea de racionalidad práctica que Aristóteles elaboró bajo el concepto de frónesis. Siguiendo a Aristóteles, Gadamer señala que la racionalidad práctica, a diferencia de la teórica, que es propia de la *episteme,* no es demostrativa ni puede formularse en principios generales que puedan enseñarse. La racionalidad práctica está siempre ligada a las situaciones concretas que demandan un juicio correcto de lo que es moral o políticamente procedente en esas circunstancias.[17] Este tipo de decisión exige que quien decide esté ubicado dentro de la situación y participe en una comunidad de valores, principios y creencias, esto es, en cierto

---

[14] "Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza y en ella se basa la teoría de la hermenéutica [...] la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*" (*Ibidem,* p. 365).

[15] *Ibidem,* p. 369.

[16] *Ibidem*, p. 347. Esta tesis gadameriana de la autoridad de la tradición es uno de los principales blancos de la crítica de Habermas a Gadamer. *Cfr.* Jürgen Habermas, *La pretensión de universidad de la hermenéutica.* He analizado este debate en mi artículo "El debate Gadamer-Habermas sobre el concepto de tradición", en Mariflor Aguilar (coord.), *Reflexiones obsesivas*, México, UNAM, 1998.

[17] "La tarea de la decisión moral es acertar con lo adecuado en una situación concreta, esto es, ver lo que en ella es correcto y hacerlo" (*Ibidem*, p. 388).

ethos. "Se trata de la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida..."[18]

La participación en un *ethos* o facticidad moral y política es condición necesaria, pero no suficiente para el ejercicio de la racionalidad práctica. Se requiere también cierta virtud o capacidad de juicio reflexivo para poder elegir lo que es más conveniente en cada situación. Esta capacidad juiciosa no puede enseñarse, sino aprenderse por medio de la participación responsable en la aceptación y desarrollo del mismo *ethos*. Gadamer vincula a través de Vico el *ethos* griego con el *sensus communis*, con el *bon sens* de Bergson y con el *common sense* que defiende Thomas Reid. Lo común en todos estos conceptos es que proponen una idea de racionalidad fundada en un conocimiento y sentimiento comunes de una determinada sociedad, "que evita tanto las deficiencias del dogmático científico que busca leyes sociales como el utopista metafísico".[19]

Dentro de esta comunidad de pensamiento y voluntad, la persona prudente puede ejercer su capacidad de juicio, con la pretensión de ser reconocida por los demás miembros de la comunidad como un juicio correcto. Para lograr este reconocimiento consensual resulta inútil toda metodología demostrativa. Más bien, se requiere capacidad persuasiva por medio de un uso adecuado de la retórica dialógica, que inclina el juicio sin necesidad lógica, pero de manera razonablemente convincente.

Así pues, la racionalidad prudencial que defiende Gadamer en contra de la racionalidad metodológica y demostrativa de la ciencia moderna, se caracteriza por estar fundada en un complejo de conocimientos y sentimientos socialmente compartidos que pone límite a lo que puede ser considerado como correcto, conveniente o verosímil, pero que es suficientemente flexible para permitir diferentes alternativas. La elección de una alternativa en una situación concreta depende de la capacidad de juicio de la persona, pero también de su capacidad persuasiva para lograr consenso en su comunidad. Desde luego que los argumentos persuasivos que resultan aceptables, y los criterios mismos de la corrección del juicio, dependen del *sensus communis.*

Afirmar que la racionalidad depende de juicios y procesos

---

[18] H-G Gadamer, "Problemas de la razón práctica", p. 313.

[19] H-G Gadamer, *Verdad y método,* cap. 1, p. 56.

dialógicos, normados por criterios específicos de una comunidad en un determinado momento histórico, parecería condenarnos a un relativismo epistémico y ético, pues cada comunidad tendría sus propios criterios de racionalidad y sus propios consensos. Gadamer rechaza esta posibilidad, recordándonos, precisamente, que el diálogo y el consenso que se dan al interior de una comunidad pueden también ejercerse entre comunidades distintas, gracias a lo cual los mismos consensos básicos y criterios de eticidad y racionalidad pueden ser puestos en cuestionamiento para un reconocimiento más amplio de su validez, o para desecharlos y sustituirlos por otros criterios más adecuados. De nuevo, en este diálogo intercomunitario (o intertradicional), la hermenéutica cumple una tarea fundamental al hacer accesibles contenidos de culturas extrañas. Así pues, lejos de conducirnos al relativismo, la pluralidad de lenguajes, consensos y criterios son una condición de la racionalidad de las tradiciones y de las culturas mismas.[20]

El concepto de verdad como *aletheia*

Si la racionalidad del *sensus communis* de cada cultura depende de su capacidad para comprender dialógicamente contenidos y significados novedosos de otras culturas distintas, resulta que la finalidad o valor principal de la comprensión es la revelación o descubrimiento de nuevos significados y acontecimientos, para ser integrados críticamente en el *sensus communis* propio, y de esta manera promover su cambio progresivo, que a su vez redituará en horizontes hermenéuticos más amplios que permitan nuevas interpretaciones y nuevos descubrimientos, y así sucesivamente. Por ello, lo que valida a una interpretación no es su correspondencia con algún significado original, o con algún conocimiento básico ya adquirido, sino más bien su capacidad para develar lo que estaba oculto anteriormente.

Gadamer señala que este valor heurístico de las interpretaciones corresponde al concepto originario de verdad que los griegos

[20] "Es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida. Lo contrario es lo cierto. Justamente por vía de la finitud, de la particularidad, de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos" (H-G Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", en *Verdad y método II,* p. 223).

denominaban *aletheia*.[21] La interpretación, para que sea verdadera, tiene pues que develar lo desconocido, tiene que descubrirlo para que pueda ser confrontado dialógicamente con lo ya conocido y familiar. Así, el diálogo plural que propicia el desarrollo racional de nuestra tradición, está fundado en la verdad que se descubre por medio de la comprensión.

Conclusiones

La importancia de la resignificación que hace Gadamer de los conceptos de verdad, comprensión, tradición y racionalidad no se limita al ámbito de las ciencias sociohistóricas y de las humanidades, que constituyen su principal campo de reflexión filosófica; también resultan pertinentes en el ámbito de las ciencias naturales. El desarrollo de la filosofía pospositivista de las ciencias naturales tiende hacia una convergencia con las tesis principales de Gadamer que hemos analizado. Autores como Popper,[22] Kuhn,[23] Lakatos[24] y Laudan,[25] entre otros, también han reconocido la insuficiencia de los métodos largos y algorítmicos para evaluar hipótesis y teorías científicas; han aceptado el carácter práctico de la racionalidad científica, la importancia del descubrimiento y la relevancia de las tradiciones para el desarrollo progresivo de las ciencias.[26] Lo más interesante de esta convergencia es que resulta de una relación más estrecha entre la filosofía de la

[21] "Fue muy esclarecedor que Heidegger, en nuestra generación, recurriera al término con que los griegos designaron la verdad. No fue Heidegger el primero en averiguar que *Taletheia* significaba propiamente desocultación. Pero él nos ha señalado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que estar arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento" (H-G Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *Verdad y método II,* p. 53).

[22] *Cfr*. Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1977.

[23] *Cfr*. Thomas Kuhn, "Ciencias naturales y ciencias humanas", en *Acta Sociológica,* México, UNAM, junio, 1997.

[24] *Cfr*. I. Lakatos, "La metodología de los programas de investigación y las reconstrucciones racionales de la historia de la ciencia", en I. Lakatos y A. Musgrave (comps.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Madrid, Grijalbo, 1968.

[25] *Cfr*. Larry Laudan, *Beyond Positivism an Relativism*, California, Westviem Press, 1997.

[26] He analizado esta convergencia de la filosofía de la ciencia con la hermenéutica, en mi artículo "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia", *Diánoia*, FCE-UNAM, 1997.

ciencia y la historia de la ciencia, de tal manera que las concepciones de racionalidad que estos filósofos proponen, son efectivamente más objetivas y apegadas a las prácticas reales de las comunidades científicas. También en el ámbito de la historia y filosofía de las teorías políticas, autores como Alasdair Macintyre, coinciden con las tesis centrales de Gadamer sobre la racionalidad de las tradiciones políticas y morales.[27]

Estas convergencias de la filosofía de la ciencia y de la filosofía política constituyen importantes argumentos para sustentar la idea de que los conceptos filosóficos fundamentales que ha elaborado Gadamer en el ámbito de las humanidades y de las ciencias humanas, son también pertinentes para dar cuenta de la racionalidad en el ámbito de las ciencias naturales, de la ética y de la política.

El carácter generalizable de los conceptos gadamerianos fundamentales constituye una alternativa muy promisoria para superar el dilema que enfrentamos a finales de este siglo entre el historicismo relativista, que nos ofrecen los enfoques posmodernos, y el racionalismo universalista, que nos ha legado la modernidad desgastada. Así pues, la filosofía gadameriana nos sitúa en los comienzos del tercer milenio, más allá de la confrontación entre modernidad y posmodernidad.

---

[27] *Cfr.* Alasdair Macintyre, *Whose justice? Which Rationality*?, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988 (especialmente caps. XVIII y XIX).

AUTORIDAD, TRADICIÓN Y RAZÓN CRÍTICA. INTERPRETACIÓN HISTÓRICO-ONTOLÓGICA DE GADAMER

*Aníbal Fornari**

El autor confronta el contenido de la "experiencia hermenéutica", en Gadamer, con los postulados iluministas del espíritu emancipativo, los que parecen absorber el sentido de la razón crítica. La pretensión de universalidad y criticidad de la hermenéutica, reivindicada por Gadamer, parece quedar desmentida por su rehabilitación de las ideas de "autoridad" y "tradición", que lo convertirían, en este preciso y central aspecto de su pensamiento, en un filósofo "fuera de época". Augusto Del Noce, a través de su reflexión sobre la lógica metafísico-política de la dimensión hegemónica de la Modernidad, esclarece la parábola histórico-ideológica y práctica de los presupuestos inherentes a la devaluación de las ideas de autoridad y tradición. El mayúsculo fenómeno del totalitarismo y su derivación posmoderna en el nihilismo, como mentalidad masiva dominante, a la que cierta corriente hermenéutica es filosóficamente inmanente, torna inteligible y actual la alternativa de Gadamer. Los criterios ontológico-metodológicos que él brinda para una apropiación de los factores constitutivos del pasado histórico, evidencian que la racionalidad auténtica no es "maestra de sí misma", sino que se realiza en su referencia, a través de mediaciones histórico-concretas, a la meta-categoría de alteridad, *inherente al dinamismo humano como demanda de* ipseidad. *Autoridad y tradición son factores necesarios para una educación en la racionalidad crítica, sensata y efectiva. El autor realiza algunas observaciones al concepto de autoridad y su relación con el concepto de tradición en Gadamer, en la medida en que éste, en* Wahrheit und Methode, *tiende a permanecer en el horizonte de la* lingüisticidad.

Al conmemorar, al final del milenio, el centenario viviente de Hans-Georg Gadamer, conviene abrir la interrogante acerca de la inteligibilidad histórica y la consistencia filosófica de su obra. Esto implica situarse más acá de las calificaciones pre-filosóficas ideológicas. Cierta-

* Universidad Católica de Santa Fe / Consejo de Investigaciones Científicas, Arg.

mente, su concepción del carácter "interpretativo" de la racionalidad es bien diversa a la decantación relativista sufrida por la hermenéutica. Pero, a su vez, el efecto *perlocucionario* de la filosofía de Gadamer es conflictivo: es valorizado en su aspecto lingüístico-hermenéutico y, al par, abandonado en su aspecto histórico-ontológico, cuestionador de la colusión de la filosofía con la mentalidad hegemónica. Su teoría de la conciencia lingüística, su rehabilitación filosófica de la instancia poética de la razón, su énfasis en la dimensión histórica de la racionalidad, despegándola, al menos intencionalmente, del historicismo romántico, su crítica oblicua a la ontología de Heidegger en cuanto al regreso fundado al saber de las ciencias humanas y al equilibrio crítico entre "horizonte ontológico de comprensión", "presencias ónticas" y "estructuras de incomunicación y dominación", constituyen un conjunto de aspectos positiva y polémicamente asumidos por diversas corrientes filosóficas actuales. El debate con Habermas acerca de la eventual primacía en universalidad de la "ciencia social crítica" sobre la "conciencia hermenéutica", fructificó en otras reflexiones fecundas[1] sobre la complementariedad dialéctica, irreductible y abierta, de los "gestos filosóficos de base" que las sustentan. Pero lo que confiere rechazo al filosofar de Gadamer, fácilmente derivable hacia una descalificación o adopción ideológicas, es su intento leal de repensar conceptos tan negativamente fosilizados como los de autoridad y tradición, vistos como incompatibles con la configuración crítica de la razón.[2] Hacerse cargo de la actualidad filosófica de Gadamer implica considerar la pertinencia de este núcleo todavía duro de asimilar, pero esencial para entender su auténtica alternativa hermenéutica.

---

[1] *Cfr.* Paul Ricoeur,"Herméneutique et critique des idéologies", en *Démythisation et Idéologie* (Aux soins de Enrico Castelli), Aubier-Montaigne, 1973, pp. 25-64.

[2] *Cfr.* P. Ricoeur, "Las paradojas de la autoridad", en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe (República Argentina)*, núm. 6, año 1998, pp. 7-19 (la traducción es mía). Se trata, precisamente, de su conferencia leída en el homenaje a Gadamer con motivo de su 90° aniversario. En forma independiente, pero claramente alusiva, Ricoeur reconoce y acompaña, desde una problematización consistente y positiva, el *punctum difficultatis* que hizo que se interpretara a Gadamer como pensador "fuera de época".

Oportunidad histórico-filosófica de Gadamer

Eclipse de la idea de autoridad y clausura de la significación del pasado

El eclipse de la idea de autoridad y de tradición está estrechamente vinculado con su alusión inmediata a la idea de heteronomía, concebida como dependencia alienante, contradictoria del ideal de autonomía, que debería informar a la existencia como libertad. La restricción institucionalista del sentido de la autoridad, desde la religión y la política hasta la educación y la familia, se coagula como uso despótico de una jerarquía atribuida. Así la palabra remite inmediatamente al privilegio de los mayores y de los jefes, dentro de una total extrañeza respecto a la experiencia de amistad. La tradición es sospechada de uso ideológico. La pretensión ideológico-política de imponer autoritariamente o de relativizar escépticamente las identidades, para sustentar la unidad de la sociedad desde el poder coercitivo gobernante, llevaron a que autoridad y tradición sean términos patológicos, instrumentos de la voluntad de dominación y de justificación de las irracionalidades del pasado. La razón crítica, por su lado, sería aquella potencia del verbo capaz de desarmar el peso ontológico conferido a esas venerables palabras y de liberar la existencia para emprender una vida adulta, sin imposiciones exógenas. Cabe preguntarse si es crítico enfatizar esta instancia sólo negativa y atribuir a las deformaciones que la práctica humana hace de todas las relaciones e instituciones, para descalificar sumariamente el sentido y la experiencia constitutivos de tales ideas y de sus objetivaciones. ¿Se juega acaso, en torno a ellas, una opción fundamental ante sí mismo y ante toda realidad?

El eclipse actual de la idea de autoridad está conectado *in nuce* con la idea de tradición. Ambas representan, tanto para la mentalidad que hoy se quiere "moderna" como para la que se siente "posmoderna", un obstáculo para la autorrealización. La implicación de las categorías filosóficas básicas en torno a estas dos ideas estriba en que designan la alternativa de fondo de la libertad y de la razón, ante el ser-dado y el pasado histórico. La adopción ideológica (en función de legitimar un poder o de sustituirlo por otro en pugna) de estas ideas (exaltándolas o denigrándolas *in toto*) desencadena un proceso argumentativo que identifica actitud crítica con aniquilación intelectual (por empezar) del otro, en la experiencia fundamental que lo compromete, de-construyéndola mediante el énfasis unilateral sobre sus aspectos negativos. Al par,

se trascendentaliza lo negativo como contracara de una afirmación de sí mismo que se propone proyectar e inventar la positividad del ser (de forma utópica o nostálgica). La raíz del mal, de lo negativo, y la propia implicación histórico-ontológica en él, es reducida a la capacidad de contrarrestarlo por medio del discurso y de la técnica, así sea ético-política. No se advierte que el remedio inadecuado deja diseminar o reproduce más la patología, mientras se desmontan los anticuerpos histórico-ontológicos, tal vez ignorados, pero realmente presentes. La criticidad positiva intenta discernir, desde y más acá de las expresiones negativas, de la deformación y del olvido, una forma más originaria, que ha quedado descartada de la experiencia, ocupando su lugar un sustituto patológico.

Las ideas de autoridad y tradición han sufrido ese fenómeno unilateral de usura y han sido despojadas de su función antropológica constitutiva. Al ser absorbidas en la idea de poder, concebido como fuerza irracional y prepotente, subyacente a lo dado que nos precede, la historia misma se concibe como radical primacía del devenir, destinado a realizar la incesante ruptura autoafirmativa contra ese fondo de ser negativo. Para entender la secuencia implicada en esa opción fundamental por la primacía de la negatividad y esclarecer la oportunidad histórico-filosófica de la obra central de Gadamer, que cuestiona esa primacía, es necesario ahora ejercer, en una lectura *post factum*, la intención explícita de dicha concepción que otorga primacía al devenir. Ésta consiste en legitimar la función de la racionalidad filosófica por su capacidad de dar cuenta del factor inmanente protagónico de la historia y en establecer los presupuestos de un nuevo devenir del mundo, mediante la efectividad científico-técnica y ético-política. El análisis del despliegue lógico-histórico de esa posición es lo que el filósofo italiano Augusto Del Noce, en sus múltiples obras[3] se

[3] *Cfr.* Augusto Del Noce, (algunos de sus libros más importantes): *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, 1964 (4ª ed., 1990); *Riforma cattolica e filosofia moderna. I. Cartesio*, Bologna, 1965; *Il problema politico dei cattolici*, Roma, 1967; *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, 1970; *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* (insieme con Ugo Spirito), Milano, 1971; *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul Marxismo*, Milano, 1972; *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, 1978; *Il cattolico comunista*, Milano 1981; *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Napoli, 1982; *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, 1990; *Da Cartesio a Rosmini*, Milano, 1992 (póstuma); *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Milano, 1992 (póstuma); *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Milano, 1993 (póstuma).

propuso mostrar, para favorecer una autoconciencia filosófica históricamente responsable. La parábola que describen las ideas de autoridad y tradición en el proceso cultural hegemónico de la modernidad, retomadas por Gadamer, esclarecen un aspecto esencial del destino de este proceso.

La posición pre-ontológica más vasta, dentro de la cual se degradan estas ideas, comprende a lo dado que nos precede como un dato "primitivo" que debe ser, primero, inmovilizado mediante la suspensión de su significatividad actual, y luego tomado como resto superado desde el cual contraponer las nuevas afirmaciones. Es un principio metodológico para afirmar el devenir de la libertad y, esas ideas, en cuanto se pretenden actuales, obstaculizan la expansión de la libertad. Esto comporta, dice Del Noce,

> la absorción de la metafísica en la ideología, entendida como acto práctico, destinado a legitimar, desde el punto de vista del ser, una determinada forma de poder. La crítica asume, por ende, la forma de una explicación de las religiones y de las metafísicas [necesariamente puestas en plural indefinido] a través del recurso a los factores históricos. El retener que el concepto de autoridad [y de tradición] puede ser resuelto en el de poder, coincide con la 'discriminante marxiana' [forma de pensamiento de decisiva importancia para bien entender el proceso filosófico y político del siglo XX], abierta o subrepticiamente acogida por buena parte de la cultura contemporánea. Por eso, el espíritu crítico es a menudo identificado hoy (...) con el pensamiento marxiano o posmarxiano [en el sentido de que, aceptadas todas las negaciones del marxismo, se procede más allá de él]. Al término de este proceso, nos encontramos con que la ciencia se torna el único conocimiento válido, en su extensión al mundo humano.[4]

Este totalismo epistemológico constituye, también para Gadamer, una distorsión que ha penetrado profundamente en la autocomprensión de la filosofía, y que precisa ser cuestionado mediante la elucidación de la "experiencia hermenéutica", subyacente también a este totalismo, y mediante la revisión de la débil autoconciencia metodológica de las ciencias humanas, oscilante entre el objetivismo y el historicismo. Las ciencias empírico-formales, en efecto, obtienen cultural y socialmente su autoridad, mediante

[4] A. Del Noce, *Autorità*, Enciclopedia Italiana, 1975, p. 417. (Los comentarios entre corchetes son míos).

la prueba de su eficiencia tecnológica, teniendo, además, la capacidad de invalidar, en cada salto teórico y en cada decisiva innovación, a los paradigmas de su propia tradición. Ésta queda ahí como pasado inefectivo, como "lo antiguo". Aun cuando se admita cierta distinción de la autoridad-tradición respecto a la pura lógica del poder, esa distinción queda, sin embargo, restringida al nivel psicosocial, dentro de la señalada pre-comprensión negativa. En efecto, si la autoridad se origina como espontánea aceptación de la voluntad de otro, a causa de la inicial confianza en su superioridad, tornándose una forma particular de dependencia, es porque se carece todavía, en el plano de los valores, de la audacia propia del espíritu técnico-proyectual. Dicha dependencia inicial se caracteriza por ser al principio interiormente aceptada como resguardo axiológico, para luego volverse hábito y dar lugar a una constante dependencia, lo que explicaría el formarse de las tradiciones.[5]

Esta explicación funcional de la sobrevivencia de las ideas de autoridad y tradición, supone que la *razón sintiente* no puede contar con *evidencias* ontológicas originarias y elementales. Evidencia es la acción de darse cuenta de una presencia inexorable, cuyo significado esclarece la relación personal con la realidad y genera certezas liberadoras de la presión de las fuerzas irracionales internas y externas. Entonces, es preciso hacerse intelectualmente violencia para encubrir una evidencia y afirmar su contradictorio. La idea de autoridad resulta, por el contrario, de un proceso psicológico y retórico de persuasión. Su estructura sentimental es trabajada en un diálogo coercitivo sutil. El argumentar está desconectado de lo que debería ser una *ascesis* existencial y racional compartida, referida a la experiencia de lo real y retomada desde evidencias integradoras, pues éstas son las que constituyen la organicidad de la razón y emergen de su impacto con lo total-concreto. Sólo desde esa base elemental podría tener lugar un trabajo dialógico de interpretación reglado y ejercido sobre la cosa misma. La adulación se basa más bien en el temor del interlocutor al desprestigio y la exclusión; desnaturaliza el diálogo y restringe la competencia para la evidencia, extrapolando la capacidad discursiva y razonadora. La extendida opinión de que la filosofía del primado del ser —en sí misma llamada a ejercer su dinamismo

---

[5] *Cfr.* Theodor Eschencurg, *Über Autorität*, Frankfurt A. M., 1965 (citado por Del Noce, *Ibidem*).

intelectual desde la admiración por el acontecimiento del existir concreto—, es mero pasado residual, desconsidera la misma capacidad común y personal de evidencia. También desdeña la universal competencia gnoseológica básica para el juicio recto sobre cuestiones humanas decisivas. Esta decapitación cultural del hombre común, en vez de afirmar la libertad responsable, legitima la manipulabilidad.

La filosofía del ser, entonces, habría entrado en el ocaso porque sería incapaz de dar cuenta del proceso histórico de la Modernidad. Éste se funda en un salto cualitativo y estructural de autoconciencia, creador de los presupuestos teóricos y prácticos que le dan definitiva evidencia *interior* a la primacía del devenir. Se inicia así el despliegue del *eón* emancipador, que sanciona a la filosofía del *acontecimiento* de existir, asimilándola (a menudo con el consentimiento de sus epígonos) a un "cosismo" racionalista. La "prohibición de preguntar" acerca de las razones y el sentido del concreto y universal acontecer del existir, presume fundarse en la seriedad inmanentista de la razón. La noción de experiencia legítima se transforma, porque empieza a implicar el pasaje por construcciones formales *a priori*, y el mundo mismo y su temporalidad es precedido y abarcado por la pre-formación que le tiende la nueva autoconciencia. De este modo, ya no hay acontecimiento real, sino sólo *proceso* histórico. La filosofía de la "experiencia hermenéutica" gadameriana, reconociendo el peso de la historicidad, cuestiona sin embargo esa inhibición interrogativa que amordaza la apertura de la razón, vuelta dubitante o excluyente de lo que la precede y orienta en el existir histórico.

La idea de *revolución* se constituye en el ámbito gnoseológico de la física y se va haciendo cultura de la ruptura metodológica con el pasado, al principio reducido a "la vía de los antiguos", dando un espacio de libertad para el re-inicio, ante lo confuso de la situación. Pero de la suspensión para un ulterior discernimiento, se pasa a la pretensión de probar la irreversibilidad de la puesta entre paréntesis, mediante una interpretación trascendentalmente exaltada del *factum* de la ciencia moderna. Ésta se convierte en pretexto probatorio del gran salto a la auto-conciencia del devenir histórico, orientado, sí, a reconocer las cuentas con el pasado, pero cancelándolas, estableciendo, entonces, la solvencia ontológica, la autarquía del proceso inmanente. La apropiación de la "grandeza que nos precede" dentro del *espíritu especulativo (Geist),* se desarrolla como *praxis* transformadora del mundo hacia la explicita-

ción histórico-política del reino de la libertad, ya instaurado en su principio, dice Del Noce:.

> Cabe aquí precisar que el término 'revolución' cambia de significado según sea referido a la filosofía del primado del ser o a la del primado del devenir, y al pasaje que en ésta se verifica desde la filosofía especulativa a la filosofía de la praxis, según las decisivas tesis marxianas sobre Feuerbach. Según la primera, revolución es 'resurgimiento' de una tradición y de una autoridad más auténticas; en el ámbito del segundo modo de pensar, en cambio, aparece la contraposición radical entre autoridad y libertad.[6]

Desde un punto de vista histórico-cultural, tanto el triunfo de la idea de revolución, como su correlato romántico, inclinado a la nostalgia restauradora de lo antiguo, sólo porque antiguo, parecen proceder de las premisas de la *Aufklärung*. Según ella, la autoridad consiste en inhibir el uso de la propia razón. Entonces, el *sapere aude*, el "atrévete a hacer uso de tu propia razón",[7] elimina de la idea de autoridad su significado alterativo, provocante a ejercer sistemáticamente las propias facultades. Gadamer también subraya que la "última fuente de toda autoridad, no es ya la tradición sino la razón. [... La *Aufklärung*] hace de la tradición un objeto de la crítica, exactamente como la ciencia de la naturaleza lo hace con el testimonio de las apariencias sensibles".[8] Esta frase no deja de contener un cierto equívoco romántico, al contraponer la autoridad de la razón y la autoridad de la tradición, como si ésta no fuese, ante todo, transmisión de experiencias, de significaciones sistemáticas y de razones a examinar. El error está más bien en "intimizar" la racionalidad, recluyéndola en su fortaleza formal o contextual. Racional es sólo lo que emerge como significado y como norma desde la inmanencia de la propia interioridad, solidi-

---

[6] A. Del Noce, *op. cit.*, pp. 418-419.

[7] Emmanuel Kant, al inicio de *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (1784).

[8] H-G Gadamer, *Wahrheit und Methode (WuM)*, Tübingen, 1973 (3ª ed.), p.257; tr. francesa *Vérité et Méthode (VeM)*, Ed. du Seuil, 1976, p. 111 (se utiliza aquí, en función del lector, la paginación de ambas ediciones; mi versión al castellano, en este trabajo, sigue a la edición francesa). Gadamer señala la inicial diferencia entre la exacerbación irreligiosa hasta el ateísmo militante, de la Ilustración inglesa y francesa, y la Ilustración alemana, que reconoce la debilidad de la razón y su necesidad de valerse, funcionalmente (?), de los "prejuicios verdaderos" del Cristianismo, para una "buena educación".

ficando un espíritu de autonomía defensiva, sin apertura real. Una tal restricción de la racionalidad la despoja estructuralmente de su disposición para autenticar el significado originario de la autoridad y de la tradición. Así, la tradición es puesta como el "contrario abstracto de la libre disposición de sí",[9] y como afrenta a la razón.

"Autoridad emancipadora de la historia" y "rendición a la facticidad"

La contraposición entre racionalismo e irracionalismo es intrínseca a la parábola histórica que realiza el enunciado aspecto hegemónico de la modernidad que, en su proceso mismo, contiene otras posibilidades.[10] Donde prevalece la ilusión proyectual sobre el devenir histórico, se tiende a extraer y exaltar aspectos unilaterales de la auto-experiencia de la subjetividad; aquellos que permiten proyectar el ideal de un sistema autosuficiente de la razón (o de su opuesto), correlativo al *telos* metodológico de absolutizar la autonomía del orden inmanente del ser. El arco que va de Kant a Nietzsche, por la mediación consecuente de Feuerbach, quien desmitifica y antropologiza los "postulados" metafísicos de la razón, funcionales a sustentar la visión moral del mundo, es al respecto ilustrativo. El esquema fundamental de la filosofía de la historia de la *Aufklärung,* interpreta la lucha liberadora de la racionalidad como unilateral superación histórica del *mythos* por el *logos.* La contradicción representada por el Romanticismo comparte la convicción de haber ingresado en la etapa potencialmente plena de la historia del mundo, precedida por intentos inspiradores pero inoperantes. Sólo que cada segmento de la contraposición interpreta axiológicamente a dicho salto cualitativo bajo el signo inverso: la fe ilustrada en la perfectibilidad indefinida de la razón autónoma, se invierte como fe romántica en la perfección de la conciencia mítica, expresiva de un estado original paradisíaco, previo al pecado original radicado en la desmesura de la razón. "La sabiduría original no es sino el reverso de la estupidez primitiva".[11] En la lógica iluminista, el proceso expansivo del orden de la libertad y del espíritu crítico, se concibe como un desenmascarar la génesis mundana de las ilusiones metafísicas y teológicas. En

[9] *Ibidem, WuM* p. 265; *VeM* p. 120.

[10] *Cfr.* Aníbal Fornari, "Sobre la actualidad de Descartes", *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe,* Año IV, núm. 4 (1996), pp. 159-178.

[11] H-G Gadamer, *WuM* p. 258; *VeM* p. 112.

un primer momento contrapone y sustituye autoridades tenidas por despóticas, por autoridades tenidas como liberadoras.

> Así, la autoridad interior de la conciencia era contrapuesta a la autoridad de la Iglesia; la autoridad de la razón a la autoridad de la Revelación; y era todavía una idea propia del pensamiento revolucionario el reivindicar una autoridad de la historia, coincidente con la universalidad moral, que postulaba la finalización del dominio del hombre sobre el hombre. No obstante, el conflicto era aún entre dos autoridades: la de la fe y la de la razón.[12]

Los conceptos de autoridad y de tradición todavía permanecían en la órbita de una voluntad de *autenticación*.

Desde el punto de vista histórico-político, la identificación del espíritu moderno con la anulación de la positividad de la tradición, lleva a definir en términos de crítica de la autoridad al entero proceso de pensamiento y de civilización que va del siglo XVI hasta hoy, siguiendo la previsión de F. Bacon de asistir al *temporis partus masculus*. La evolución del individualismo burgués estuvo condicionada por un antiplatonismo que pone al bienestar como horizonte de la vida, y al orden y al progreso técnico como sentido del estado moderno. El momento de trascendencia de la verdad debe ser reducido horizontalmente al imaginario de la auto-realización. La religión misma es admitida, pero como experiencia psicológica vitalizante y como religión civil, factor funcional de orden social. El espíritu político revolucionario radicaliza el significado parcial del imaginario de la auto-realización, propio de la negación burguesa de la tradición.

> A una revolución parcial, como la Revolución Francesa, le corresponde una parcial ruptura con la trascendencia, en el sentido de una moral autónoma, de una religión en los límites de sola razón, etc.; se trata de un compromiso obligado con la tradición. La revolución total permite, en cambio, una ruptura completa.[13]

La etapa de la revolución parcial posibilita intentos de conciliación funcional entre autoridad y libertad, tradición y progreso, configurando el paréntesis liberal (1871-1914). La crítica a la democracia jacobina y al anarquismo, se contrapesa con el espíritu tradicionalista restaurador, sensible al otro aspecto de la historicidad, pero dentro de la misma lógica, porque permanece una

---

[12] A. Del Noce, *op. cit.*, p. 419.

[13] A. Del Noce, *op. cit.*, p. 423.

relación invertida entre el momento de la tradición y el momento metafísico-religioso. El nacionalismo restaurador, por ejemplo, no reconoce al momento metafísico-religioso de la razón como discernimiento crítico y fundante de la tradición, sino que es ésta, con su autoridad política, la que legitima la permanencia funcional del momento metafísico-religioso. Esta contradicción es asumida y superada en el intento de interiorización de la autoridad en la metafísica del idealismo histórico. Pero la historia especulativamente recuperada se transforma ella misma en autoridad absolutizada. El pasaje al idealismo de la praxis se justifica como *autorización por la historia* de llevar a su culminación el *eón* emancipatorio, especulativamente reconocido pero prácticamente inconcluso. La idea de *praxis total* es el hilo conductor de la sustitución de la idea de autoridad y de tradición por la exigencia del *poder total.*

La revolución completa se efectúa en el proceso de la "gran guerra" ideológico-mundial que atraviesa, desde 1914, al conjunto del siglo XX, en todos los continentes. Sus etapas y ramificaciones ulteriores están hilvanadas por la universalización propiamente política del espíritu revolucionario que, desde el inicio, cualifica la excepcionalidad de esta guerra. Ella es emprendida, desde sus distintos frentes ideológicos nacionales (la clase universal, la raza pura, la antigüedad imperial, la nación predestinada, la redención liberal) por el mandato universal de la *autoridad de la historia*. La autoridad de la verdad concreta cuestionada y la tradición esencial descartada, como obstáculos a la libertad, son sustituidas por el sentido de una pretendida eficacia histórica del poder total, ahora disociado de la libertad, inicialmente reivindicada contra la autoridad y la tradición. La oposición a la autoridad de la historia no será sino expresión enmascarada de intereses ideológicos irracionales de clase o de resabios culturales anticuados. Roto el vínculo crítico entre autoridad y evidencia, entre tradición y razón, y de todas ellas con la libertad personal y social, queda legitimada la persecución sistemática de quien disiente y se atreve a expresar la grandeza personal de la experiencia histórica de la verdad, en el espacio público. Se presupone que el individuo y su sociabilidad nativa carecen, a esta "altura de la historia", de toda autoridad para argumentar en verdad. Verdadero es el poder efectivo de la *praxis* tecnológico-política, capaz de aproximar al *télos emancipatorio* de la historia. La competencia personal y filosófica de discernir lo importante y decisivo para el hombre queda epistemológicamente

devaluada, al par que tiende a disolverse la diferencia esencial entre realidad animal y realidad humana. Este discernimiento es transferido a la esfera de actuación de la ciencia, concebida como único lugar de conocimiento objetivo para la racionalidad de las decisiones sobre lo humano. Ratifica Del Noce

> Al final del conflicto mundial, se operó una opción a favor de la ciencia moderna, entendida como medio para el dominio práctico del mundo, capaz de producir automáticamente la justicia. [...] La negación de la idea de autoridad coincide entonces con la extensión máxima del positivismo, es decir, con una total rendición a la facticidad.[14]

El mecanismo auto-referencial de la eficiencia práctica realiza su juego de probabilidades con efectos casi siempre injustos, y la libertad responsablemente ejercida junto a la razón capaz de discernir lo que es bueno para el hombre, quedan postergadas por la atribución, al poder y a sus intelectuales, de la tarea de conjeturar e imponer sistemas tan perfectos que le ahorren a los hombres concretos la aventura racionalmente exigente de querer ser buenos y justos.

El inicialmente cuestionado espíritu burgués reingresa, entonces, en forma pos-revolucionaria. Pero ahora en "estado puro", es decir, desvinculado ya de un sistema axiológico que al inicio aún se sustentaba en un cierto reconocimiento de sus raíces. Su reingreso, denominado "posmoderno", se impone como absolutización del bienestar, como neutralización de todo compromiso sistemático de la razón con el significado objetivo de la existencia. Si se insiste en pensar todavía a la historia dentro de la lógica del necesario proceso de inmanentización, de secularización, de purificación, de desmitificación, para consolidar una presunta adultez, entonces es preciso también hacerse cargo del colapso existencial de esas mismas aspiraciones iluministas que se elevaron desde una conciencia de superioridad y ruptura respecto a la experiencia esencial de la tradición, pero que hoy ya no logran siquiera configurar un ideal. El orden del nihilismo no emerge de la lucha de un pensamiento contestatario y sufriente como en el invocado Nietzsche, sino que se impone como retorno, hace unas décadas inesperado, del espíritu burgués, consagrado mecánicamente

---

[14] *Idem.*

como mentalidad hegemónica. La utopía revolucionaria se transforma en "utopía negativa": garantizar la sobrevivencia del mundo y sustentar la tolerancia en la apología del pensamiento débil, desalentar la búsqueda comprometida de la verdad porque puede ser peligroso pretender alcanzar un más allá de la apariencia y de la perspectiva, que hacen de toda afirmación de contenido "mera interpretación". Se admite el trato del pasado y de las objetivaciones de la cultura pero dentro del límite de la forzada argumentación *a priori* de que no son sino ramificaciones de la voluntad de poder, constituyente del mundo como mera apariencia.

La realización histórica de la dimensión hegemónica de la conciencia moderna, según la constatativa mirada lógica de Del Noce, se realiza en esta parábola:

> Según un juicio común, el burgués es el hombre del orden y del progreso. Para que su éxito fuese completo era preciso que orden y progreso se disociasen tanto del sentido metafísico de la experiencia cuanto de la utopía de la revolución. Excluida toda referencia trascendente, el orden existente es legitimado no ya en relación a principios ontológicos, sino simplemente por su vigente facticidad. La idea de revolución —caracterizada por el salto cualitativo— es sustituida por la idea de progreso, como absolutización de lo cuantitativo y de la eficiencia económica.[15]

Esta sorprendente *heterogénesis de los fines* del *proyecto* emancipador absolutamente inmanente, constituido "científicamente" bajo la primacía de la reflexividad formal, que se considera autosuficiente para "hacer la historia", demuestra que tal proyecto, triunfante porque realizado, ha quedado desautorizado en su lógica por la autoridad misma de la historia, por él invocada como criterio de verdad. En efecto, según éste, la superioridad intelectual se legitima por la capacidad de dar cuenta de la historia, desde el axioma de base que establece la primacía del devenir como construcción progresiva y autárquica de la humanidad plena. La incapacidad de dar cuenta, dentro de ese proceso, del mayúsculo fenómeno del totalitarismo sistemático (visto superficialmente como paréntesis de retorno de la "antigua barbarie" por descuido, y como excepción que confirma la ley del progreso y ahora exige

[15] Del Noce A., *op. cit.*, p. 423.

reprimir toda propuesta consistente con base en contenidos, ya descalificadas como "fundamentalismos") y de su consumación fáctica en el nihilismo del desencanto, pone en cuestión a dicha superioridad. Esto reinteligibiliza *históricamente* la consistencia de una filosofía del primado dialéctico de la positividad del ser, también creativamente viviente durante la modernidad, pero considerada "fuera de época". El intento es ahora mostrar que Gadamer participa de esta nueva etapa de la aventura, que confirma la tensión de la razón, pero en su quicio.

Racionalidad y experiencia hermenéutica

Tradición y autoridad son dos categorías inherentes a la conciencia de la experiencia humana en cuanto es sorprendida por la razón en su dinamismo concreto y completo, encarnado e histórico. No es extraño que la descalificación sumaria de ambas prevalezca allí donde un afán metódico apriorístico cualifica el ingreso teórico a lo humano. La a-historicidad y el espíritu de ruptura de la filosofía del *Cogito* epistemológico halla su ocasión en factores contextuales no siempre examinados en cuanto tales, pero se determina desde el presupuesto de constituir el sistema completo y por fin autónomo del saber. Se busca una clave de seguridad, no tanto para comprender mejor las cosas mismas, sino para devaluar y descartar los significados *heterónomos* que impiden controlar al conjunto de la experiencia. El presupuesto es que sólo se conoce con seguridad lo que se produce desde la propia razón. El mismo concepto de "razón crítica", al ser concebido unilateralmente como ejercicio de distanciación y como examen desde afuera, omite confrontarse con el dato previo de una cierta familiaridad con el contenido entero de la experiencia de sí mismo o con el carácter originario de lo que le viene dado, o también transmitido desde el pasado, dentro del contexto de ejercicio metódico de la razón. Gadamer sitúa su reflexión más acá del empeño inmediato de constituir la legitimidad epistemológica del conocimiento científico y de la normatividad de la práctica. Ahí se concentra, precisamente, el pensamiento que con eso sustituye, con base en una interpretación de la superioridad epocal de la modernidad, la validez del estatuto "previo y fundamental" de la cuestión del ser. "Mi ambición —dice— fue y es de naturaleza filosófica: lo que está en cuestión, no es lo que hacemos, ni lo que debemos hacer, sino

lo que sucede con nosotros, más allá de nuestro querer y de nuestro hacer".[16]

El "dar cuenta de lo que hay, siempre existencialmente presupuesto" es el trabajo preparatorio sin el cual la razón fija y dilata algún factor relevante pero parcial de la experiencia, para asegurarlo reflexivamente y proyectarlo sobre el conjunto de la experiencia. Así se interfiere la disponibilidad del *Dasein* a la auto-conciencia de su vida efectiva, incidente en su razón. Impedir el ingreso de algún factor estructural, inhente a la *pre-comprensión* inmediata del sistema de vínculos existenciales con el mundo, es desmerecer la razón. La auto-conciencia se encierra sobre alguna de sus posibilidades derivadas, circunstancialmente más plausible: por ejemplo, la *subjetividad*, la *vitalidad*, el *psiquismo asociativo*, la *emotividad*, la *actividad*, etcétera. De ahí el programa crítico de Gadamer: "La superación de todos los prejuicios, exigencia global de la *Aufklärung,* manifestará ser ella misma un prejuicio cuya revisión abrirá camino a una comprensión apropiada de la finitud que domina no sólo a nuestro ser, sino asimismo a nuestra conciencia histórica".[17] La comprensión de la finitud debe ser apropiada, para no clausurarse en ella ni tampoco obstruir la historicidad hipostasiando un momento temporal o cultural. El *Dasein,* omitido en su realidad previa, tiende a procesarse desde una forma de conciencia constituyente, no ya como un inicio *en* el ser, sino como inicio *del* ser y, por ende, de lo que merece ser pensado y realizarse. ¿Qué prejuicio actúa en ello? El "prejuicio de precipitación en pro de la novedad, como partido tomado que conduce a rechazar precipitadamente ciertas verdades por la única razón de que ellas son antiguas y atestiguadas por la autoridad".[18] El prejuicio se consolida como *autocerteza* operatoria, despojada de su deuda con la *evidencia*, la que, al estar referida a la exterioridad, es más imprevisible y compleja. Emotivamente la razón se parcializa en su apego a la coherencia, relativizando el nexo con la experiencia que la nutre. Hay, entonces, una insensatez posible de la razón, en cuanto se constituye en "*maestra de sí misma*" y exaspera, con esa *hybris,* a la *praxis*. Por eso: "Lo que, en el ideal de una pura construcción de la razón por sí misma, se presenta como prejuicio restrictivo, pertenece, de hecho, a la realidad

[16] H-G Gadamer, *WuM*, p. XIV; *VeM*, p. 8.

[17] *Ibidem,* p. 260; *Ibidem,* p. 114.

[18] *Ibidem,* p. 262; *Ibidem,* p. 116-117.

histórica misma".[19] Es una acrítica "experiencia hermenéutica". Y así, "*los prejuicios del individuo, más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser*".[20] ¿Cómo sopesar los prejuicios y educar en la razón crítica?

En primer lugar, hermenéutica indica reconexión explícita de la razón con sus fuentes contrastantes de significación, con sentido de universalidad. La posibilidad metodológica más propia del *Dasein* se ejerce desde su re-conocimiento como *cogito encarnado y nacido*. "Para nosotros —dice Gadamer— la razón (*Vernunft*) no es tal sino en cuanto real e histórica, lo que equivale a decir en definitiva, que ella no es su propia guía, sino que permanece siempre dependiente de lo dado sobre lo que ejerce su acción".[21] Es una decisión racional percatarse del "conjunto de la experiencia que el hombre hace del mundo y de la práctica aplicada por él a la vida".[22] La inevitabilidad de la *acción* y de la *comprensión*, adecuada o no, del *sentido* de la acción, reclama volverse pregunta y *accesis* metódica. Pero se trata, más acá del "hermeneutismo relativista", de una comprensión *del ser*. La acción está ya abierta sobre un *horizonte meta-categorial*, definido por una dirección: al *ser*, precisamente. Y esta dirección, inmanente al hombre como *Dasein*, denota una permanente referencia intencional a lo que proviene, desde la *exterioridad*, a la *conciencia*. No es una exterioridad absolutamente extraña, precisamente porque es la conciencia de un existente cuya "distancia" con lo inmediato, que expresa su *libertad*, está referida a lo *óntico* desde un nexo estructural con el *ser* que lo desborda, direccionando dramáticamente su libertad. Es decir, es la conciencia de un *Dasein*, abierto por la acción y la comprensión sobre un ámbito de luminosidad y de acogimiento, donde la alteridad es ya pre-sentida y donde las realidades se presentan, se familiarizan y dan lugar a su configuración en un *mundo*. Por eso, la *comprensión del ser* es, al par, instancia activa de apertura y acogimiento, e instancia finita de pasividad receptiva,

---

[19] *Ibidem*, p. 261; *Ibidem*, p. 115.

[20] *Idem* (cursiva de Gadamer).

[21] *Ibidem*, p. 260; *Ibidem*, p. 114. Aquí se configura un aspecto del significado de la autoridad en sentido cultural, subsecuente a una filosofía del ser y de la conciencia histórica, que reconoce en la tradición filosófica momentos diversos y diversamente calificables por su capacidad integradora. Asumidos desde este criterio, conforman una de las dimensiones de la razón crítica.

[22] *Ibidem*, p. XV; *Ibidem*, p. 10.

inmediatamente consentida desde la corporeidad, de la alteridad desbordante del sentido universal del ser en lo óntico particular. La cuestión del ser tiene *autoridad* para la libertad, pues la sustenta. El concepto de hermenéutica

> designa al movimiento fundamental de la existencia, constituyéndola en su finitud y en su historicidad, y que abarca por eso mismo al conjunto de su experiencia del mundo. Es preciso no ver ahí arbitrariedad alguna, ninguna extrapolación artificial de un aspecto unilateral: es la naturaleza misma de las cosas la que hace que el movimiento de la comprensión sea englobante y universal.[23]

En segundo lugar, la hermenéutica expresa la *conciencia de* finitud, que, obviamente, no es asimilable a la cosa inerte en su particularidad. La conciencia de la experiencia se ejerce en la tensión inherente a la particularidad misma del yo encarnado. Hay conciencia de *situación* porque la finitud está abierta al advenimiento de su posible realización, intencionada al ser, sobre un horizonte de totalidad históricamente especificado (*tradición*). Y este horizonte finito de apertura a la totalidad no es cerrado ni queda fijo. Está incoativamente reclamado a trascenderse porque está urgido por el sentido del *ser* que lo inhabita y predispone a la universalidad de los encuentros posibles, *a priori* indeterminables en su explícito contenido alterativo. La situación que localiza al *Dasein* no es, entonces, un tópico cerrado, sino un punto de partida dado, que le ofrece una dirección ontológica a su itinerario y, por eso mismo, porque parte dotado ya de una, contiene el criterio elemental para confrontarse con las otras especificaciones análogas de la comprensión del ser *(tradiciones)*. Ésta, como apertura especificada y directiva es, en cierto modo, para ella misma signo de una instancia superior de alteridad que trasciende lo comprendido y que es esperada en cuanto a su completa manifestación. Porque toda presencia está sometida al régimen del *signo*, que manifiesta con discreción. La desproporción señalada en la propia historicidad predispone al *Dasein* al encuentro y a la *fusión de horizontes*. La alteridad del ser está ya significada en el propio mundo estructuralmente abierto, y ello implica que el modo de manifestación de ésta es el *acontecimiento (Ereignis)*, y no el

[23] *Ibidem*, p. XVI; *Ibidem*, p. 10.

mero ensanchamiento espacial del dominio sobre los "objetos". Por su diferencia y por su eventual capacidad de corresponder imprevistamente a la estructural desproporción del *Da-sein* (como inicio desde un *lugar* determinado y como *completud* esperada), lo que ocurre como acontecimiento, como *signo* histórico de completud ontológica, atrae y tiene *poética* atracción sobre el *Dasein* atento. La autoridad de la tradición no es sobre cualquier cosa, sino sobre lo que despierta la memoria de la presencia actual del acontecimiento ontológico de existir, en su nuevo acontecer concretizante de la dirección estructural del *Da-sein* al ser. El *Dasein* se torna errático cuando pretende extraer de su estado subjetivista de conciencia, por un íntimo proceso de reflexión productora, al correlato de su exigencia de plenitud.

¿Qué significado hermenéutico tiene la experiencia del "otro" en la asunción crítica de los prejuicios inherentes al propio mundo? Permítase, al respecto, esta cita extensa y comentada en paréntesis:

> la experiencia del tú tiene un papel decisivo en la comprensión de sí mismo [la pone en cuestión desde su fundamento]. La experiencia del tú constituye, también, la base sobre la que el concepto de 'eficacia de la historia' es dilucidado [indica, por un lado, que, más acá de nuestro grado de autoconciencia, la historia nos hace mucho más de lo que la hacemos y, por otro lado, que nos provoca a reconsiderar nuestra implicación en esa historicidad]. Pues la experiencia del tú también revela la paradoja según la cual algo que se me manifiesta se hace valer en su propio derecho y exige ser reconocido pura y simplemente [es decir, valorado en su alteridad óntica y en su comprensión ontológica] y, en la misma medida, exige ser 'comprendido' [esto es: suspender en el sentido de re-iniciar nuestra comprensión desde su fundamento]. Pero creo haber mostrado con precisión que esta comprensión no se dirige al tú como tal [como si se tratase de un diálogo que se auto-fundamenta en la pura simetría intersubjetiva], sino a lo que él dice de verdadero [entonces, a lo que compromete a su existencia como tal y nos exige un juicio sobre nuestro común estar direccionados al 'ser']. Por eso no entiendo el aspecto de verdad que no se hace visible sino pasando por el tú, y sólo en la medida en que uno mismo se deja decir algo por él [confrontándose con una novedad óntico-ontológica presente]. Del mismo modo sucede con la transmisión histórica del pasado. Ella carecería del interés que le asignamos, si no nos hiciese aprender algo que no podemos extraer de nuestro

> propio fondo [que nos hace re-conocer nuestra referencia radical a la alteridad]. La proposición: 'El ser susceptible de ser comprendido es lenguaje', exige ser leída con tal espíritu. No quiere afirmar el mero dominio sobre el ser por parte de quien comprende; al contrario, afirma que no hay experiencia del ser ahí donde algo puede ser instaurado por nosotros y, en tal medida, ser manejado conceptualmente; sino ahí donde lo que adviene puede pura y simplemente ser comprendido [porque nuestra dirección trascendental al ser nos sitúa en una universalidad previa, inabarcable *a priori*, pero sustentadora de la inteligibilidad y de la inter-comunicabilidad entre interlocutores posibles]".[24]

Más aún, esta *relación infinita* con la verdad del ser, no debe ser disuelta en la pura vacuidad lógica, ontológicamente indiferente, sino que es preciso "situarla en el movimiento del diálogo, dentro del cual tan sólo la palabra y el concepto llegan a ser lo que son".[25] Es decir, llegan a ser portadores de la consistencia alterativa de un contenido significativo, que llega al lenguaje mediante el encuentro y el diálogo, reales en cuanto implican el reconocimiento integral, destinal, de la propia historicidad. Sólo así los interlocutores se reconocen como *Dasein* y no como meros sujetos de un diálogo formal, ni como meros objetos para una expansión instrumentadora.

Tradición y juicio propio

La tradición es la especificación del "diálogo que somos" en nuestra apertura finita a la totalidad, con sentido alterativo de universalidad. Si el ser del hombre advierte su finitud y su trascendencia en el hecho de que él se encuentra ante todo en el seno de tradiciones, entonces, "*quienquiera se desvincule, por la reflexión, de la relación viviente con la tradición histórica, destruye el sentido verdadero de esta tradición*".[26] También destruye su capacidad crítica de comprensión, pues ésta emerge, no de una genialidad espontaneísta [*sic*], que suele ser insensata, sino de una confrontación profunda y sintéticamente centrada con la propuesta en cada caso históricamente concerniente. La que ha de ser

[24] *Ibidem*, p. XXI; *Ibidem*, pp. 16-17. (Los comentarios entre corchetes son míos.)
[25] *Ibidem*, p. XXI; *Ibidem*, p. 18.
[26] *Ibidem*, p. 343; *Ibidem*, p. 206 (cursivas de Gadamer).

presentada desde la experiencia y desde las razones —o al menos desde la consideración leal— del acontecimiento totalizante que contiene, percibido en su coherencia y verificabilidad adecuadas, desde el sentido integral del *Dasein*. Lo positivo de la tradición no ha de ser interpretado como acatamiento de un compacto indiferenciado de locuciones y conductas a repetir, ni como creencia incauta acerca del conducirse histórico del *Dasein*, obviando lo dramático de su estar libremente dirigido al ser. Esta caricatura ignora que la tradición no vive sino de la libertad que se reinicia en cuanto tal y en su sentido total, según la ley del signo y del acontecimiento. La tradición "no existe sino en virtud de un acto de *apropiación*, porque la esencia del hombre también comporta la posibilidad de romper, criticar y disolver la tradición".[27]

Además, el auténtico valor de cada tradición, como *espacio de experiencia* esencial, consiste en otorgar un sentido básico de sensatez a la razón. Incluso a través del hecho de sus inevitables deformaciones y de la posibilidad de confrontación con el ser estructural del *Dasein*, universalmente accesible, y con un acontecimiento alterativo que la ponga en cuestión. Las tradiciones más ricas son aquellas cuya identidad ha sido desafiada, asumiendo el compromiso de entenderse más y de nuevo a sí misma, logrando algo más acorde al *Dasein* en el intento. En todas ellas existe la razón y la pre-disposición a reconocer a auténticos "maestros", que abren al sentido de la verdad y a la necesidad de adecuarse metodológicamente a ella para, en cada caso, aproximarse a conocerla. Los mismos lenguajes simbólicos fundamentales contienen esa discreción poética y esa apertura indicativa. La articulación entre horizonte receptivo-contemplativo y el horizonte práctico-realizativo de la comprensión del ser, es más importante de lo que se cree, en lo que respecta a la formación en la sensatez crítica. Pues, para vivir humanamente, se "tiene necesidad de un *indefectible discernimiento acerca de las cuestiones últimas* y, también, acerca del *sentido de lo que es factible, posible y adecuado al momento presente*".[28] Esto libera a la razón de la posibilidad de ser subyugada por la dialéctica violenta entre el fanatismo del pasado, detenido y mitificado, y por el fanatismo del futuro utópico, confundido con las exigencias ideales trascendentales.

[27] *Ibidem*, p. XXIII; *Ibidem*, p. 18 (cursiva mía).
[28] *Ibidem*, p. XXIII; *Ibidem*, p. 19 (cursiva mía).

Para realizar este acto de apropiación, es preciso que el *Dasein* no decaiga en una posición de *ataraxia* objetivante, desde una aséptica e inexistente vereda de enfrente de la historia. Precisa *ponerse en juego* para comprender y así poder verificar más. Pues "*el comprender mismo debe ser considerado menos como una acción de la subjetividad y más como una inserción en el proceso de la transmisión donde se mediatizan constantemente el pasado y el presente*", subraya el mismo Gadamer. El discernimiento entre prejuicios verdaderos que fecundan la comprensión y prejuicios falsos que la desvían hacia la incomprensión, se realiza ejerciendo la *distancia temporal* entre pasado y presente. Los prejuicios reconocidos son ejercitados, y los desconocidos son despertados, cuando se confrontan con la *alteridad de la tradición*.

> Para darle agarre a la comprensión, es preciso ante todo que algo nos hable [Ésta, que es la más eminente condición hermenéutica, exige] la suspensión fundamental de nuestros propios prejuicios. Ahora bien, toda suspensión de juicio, aun y sobre todo la de los prejuicios, tiene, desde el punto de vista lógico, la estructura de una *pregunta*. La esencia de la *pregunta* consiste en abrir posibilidades y dejarlas abiertas.[29]

El preguntar auténtico no enfatiza ni descarta cerradamente lo sabido en el comprender históricamente especificado, sino que privilegia la posibilidad de recibir una novedad que corrija o amplíe la propia comprensión. La relación que, al buscar, se establece con la persona o con el texto que transmite algo, implica la pretensión de encontrar el "sentido verdadero", la alteridad, de lo que ellos transmiten. Entonces, la intencionalidad de la búsqueda está determinada por la *perspectiva preferencial* de dar con una *alteridad eminente e interpelante.* De lo contrario, la posibilidad hermenéutica está viciada de mala fe.

¿Cuál es la racionalidad profunda de la idea de autoridad, en esta crítica hermenéutica sobre los prejuicios? Radica en el permanente referir a los lugares esenciales donde la tradición se transmite, y que siempre están en conflicto con aquello que la encierra en la obviedad bienpensante.

> El milagro del comprender consiste, más bien, en el hecho de que ninguna congenialidad es necesaria para conocer lo que

---

[29] *Ibidem,* p. 283; *Ibidem,* p. 139.

> es *verdaderamente importante y originalmente significativo* en la tradición. Por el contrario, somos capaces de *abrirnos a la exigencia superior* de un texto y de responder por nuestra comprensión al significado por el que el texto se dirige a nosotros.[30]

La racionalidad hermenéutica no decide el juicio desde una previa simpatía sentimental. Es la exigencia crítica de autenticidad de la propia existencia como destino, la que sustenta el preguntar y la consecuente disposición a dejarse cuestionar por lo que adviene como propuesta. Además, la intencionalidad preferencial dirigida a lo consistente de la tradición, no sólo está guiada por la pregunta que abre y deja abiertas posibilidades, sino que también, el mismo preguntar, cuanto más comprende y reconoce el valor de la respuesta como propuesta consistente, tanto más se reabre en nuevas y más precisas formas de preguntar. La apertura a las posibilidades no es, entonces, amorfa y genérica, sino que lanza a un trabajo de interpretación exigente y de *aplicación (Anwendung)* incidente. ¿Qué puede significar esto?

Por un lado, en el encuentro hermenéutico el conocimiento histórico no se reduce al tipo de conversación con un interlocutor, respecto al cual se tiene como meta principal el aprender a conocerlo, es decir, a evaluar su punto de vista y su horizonte, colocando al propio punto de vista del intérprete en una inaccesible seguridad. Ahí no hay entendimiento real con el otro, porque no hay accesibilidad. Tampoco se trata sólo de despojarse a sí mismo para desplazarse hacia el punto de vista del otro, haciendo una engañosa abstracción de sí, para superar de ese modo los propios prejuicios. Suspender a los propios prejuicios en la libertad del preguntar, significa *ejercer sobre sí mismo la actitud preferencial*, en el sentido de esperar más —en relación al cumplimiento de la propia *ipseidad*— de la realización de la verdad en la propia existencia (y en la del otro), que de los propios prejuicios conllevados. No significa descartarlos para dar crédito a una persona o a un texto, enajenándose uno mismo, al negar la propia experiencia, el propio saber y el propio ejercicio de la razón. El prejuicio no está en juego sino cuando es abiertamente *puesto en juego*, exponiéndose también a la pretensión de verdad del otro y permitiendo que él se exponga a nuestra pretensión verdadera, poniendo

[30] *Ibidem*, p. 294; *Ibidem*, p. 152 (cursiva mía).

en juego sus propios prejuicios. Pero dicho exponerse a la verificación no sería posible sin un básico y compartido criterio de verdad inherente ya a la existencia misma y que permite *entenderse sobre la cosa misma*, sobre el contenido de las cuestiones decisivas que ella transmite y que también nos conciernen en el presente. De lo contrario el conocimiento histórico se invierte: hace de su medio (evaluar el punto de vista del otro y del pasado) el fin; y hace del fin (entenderse sobre la cosa misma que el otro del pasado transmite) un mero medio, inocuo porque no reconocido en su incidencia presente y, por eso, maltratado en el darlo por comprendido.

> El texto comprendido en términos históricos (objetivistas e historicistas) es formalmente vaciado de la pretensión de decir algo verdadero. Cuando se considera a la tradición desde un punto de vista histórico, por el que uno se reubica en la situación histórica y trata de reconstituir el horizonte histórico, se tiene la impresión de comprender. En realidad, fundamentalmente se ha renunciado a la pretensión de encontrar en la tradición una verdad que se pueda comprender y asumir por sí misma.[31]

En este caso se anula la *conciencia de la efectividad de la historia (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)*. Se impide el proceso de *contraste (Abhebung)*.

¿En qué consiste ese *contraste* que nos eleva a una interpretación exigente e incidente, por sobre nuestra conciencia inmediata, estrechada por la prevención y el partido tomado, determinado por esperanzas y temores provenientes de nuestra percepción fijada en lo más cercano y urgente? El contraste es una relación de reciprocidad en la que *algo se destaca* sobre el otro y a la inversa, posibilitando una re-ubicación de ambos. Este mutuo volver a colocarse "significa siempre elevación a una universalidad superior, que sobrepasa no sólo nuestra propia individualidad, sino también la del otro".[32] Esto en el caso de una interlocución auténtica que, como se ve, no apunta a una mera asimilación mutua, cerrada en la reciprocidad ética. Porque los interlocutores son, en cada caso, libres de llegar a comprender más o de quedarse con menos. En el caso de la conciencia histórica explícita, cada

[31] *Ibidem*, p 287; *Ibidem*, p. 144.
[32] *Ibidem*, p. 288; *Ibidem*, p. 146.

encuentro con la tradición, es decir, con el texto o el otro eminentes que la transmiten, "aporta, con el encuentro, la experiencia de una relación de tensión entre el texto y el presente. La tarea de la hermenéutica no radica en disimular la tensión por una ingenua asimilación, sino en desplegar esa tensión con plena conciencia".[33] Ahora bien, ¿en qué se basa y en qué consiste ese trabajo sobre la tensión a la universalidad, crítica de los prejuicios, para aproximarse a un juicio más adecuado y conducente? La hermenéutica histórica "tiene que cumplir un trabajo de aplicación, pues también ella está al servicio de la valorización del sentido, cuando cubre, expresa y conscientemente efectúa la distancia temporal que separa al intérprete, del texto, superando así la alienación del sentido, sobrevenida al texto".[34]

¿Cómo individuar, en Gadamer, el criterio de verdad acerca del contenido *verdaderamente importante y originalmente significativo* que atraviesa el diálogo en el que la tradición se transmite?; ¿en qué se basa el contraste por el que, en el diálogo, algo más importante se destaca por sobre los interlocutores que lo ejercen? Cubrir la distancia temporal mediante el ejercicio de la *perspectiva preferencial* sobre lo que constituye la auténtica *alteridad* de la tradición es ya superar el historicismo. Es situarse en la pregunta que emerge de sí mismo como *ipseidad*, como identidad capaz de discernir su destinación objetiva. Estas cuestiones señalan lo inadecuado de la reducción de la hermenéutica a una suerte de apologética de la finitud, que homologa todo contenido y diferencia en la equivalencia de lo fáctico, resignando la trascendencia de la verdad respecto a la instancia lingüística de su manifestación. El criterio de verdad que se ejercita en la actualización de la tradición consiste en acceder siempre de nuevo a una actualidad de experiencia del significado del mundo. En efecto,

> la tradición no es simplemente algo que llega, algo que se reconoce y que se aprende a manejar por experiencia; ella es *lenguaje*, esto es, ella misma habla como un tú. El tú no es un objeto, sino que se dirige a nosotros. Bien entendido: no hay que comprender que, lo que accede a la experiencia mediante la tradición, haya de ser concebido como la intención de otro, que es un tú. Por el contrario, sostenemos firmemente que la comprensión de una tradición no se dirige al texto transmitido

[33] *Ibidem,* p. 290; *Ibidem,* p. 147.

[34] *Idem.*

como si fueran las expresiones vivientes de un tú; ella toma un contenido de sentido, libre de toda referencia a intenciones, sean mías o tuyas.[35]

Sin embargo, este dirigirse hermenéutico que quiere liberarse del "tú", identificado como referente de la hermenéutica romántica, se refiere "a lo 'dicho' *(die Sage)* que la tradición nos dice *(sagt)*",[36] pero sin quedarse en una determinación del texto, según una objetividad cósica y distendida. No hay interpretación verdadera sin asir una tensión significativa entre la extraneidad y la familiaridad que la tradición es para nosotros, los curiosos oyentes y lectores del presente. La tensión es ese intermediario, ese "entre-dos que se establece entre la objetividad, concebida en los términos de la historiografía y puesta a distancia de nosotros, y la pertenencia a una tradición. *En este entre-dos (Zwischen), la hermenéutica halla su verdadero lugar*".[37] Se trata de profundizar ese *Zwischen*.

¿En qué sentido este "círculo hermenéutico existencial" es productivo y contiene un criterio de verdad? Se *comprende* cuando se ejerce vivamente el lenguaje, para dar cabida en él a la novedad de lo referido, y cuando se comunica de tal forma que trasciende la obviedad de lo sabido. Se *apropia significativamente* de un texto, para que revele en lo dicho su eventual específica interpelación de la presente comprensión cuando, simultáneamente, se vislumbran y ponen en juego los aspectos de un modo de existir más adecuado al designio originario de las cosas, distorsionado por una "normal" posesión inadecuada de ellas y de nosotros mismos como *Da-Sein*. ¿Cómo es esto posible? En la comprensión *del ser* se ejerce la "*anticipación de la perfección (Vorgriff)*".[38] Es decir, se ejerce la tensión referencial del *ahí- (Da-)* al *ser (Sein)*, sobre un horizonte de plenitud que la existencia aspira y que la razón exige, reiterando en la interpretación la positiva desproporción de la comprensión. El *Dasein* auténtico se asume con un sentido de totalidad en cada relación vivida, en cada obra realizada y en cada intento por comprender el significado de lo que se le torna accesible. Por eso mismo es reclamado por el preguntar fundamental que lo consti-

---

[35] *Ibidem*, p. 340; *Ibidem*, p. 203.
[36] *Ibidem*, p. 279; *Ibidem*, p. 135.
[37] *Ibidem*, p. 279; *Ibidem*, p. 135 (cursivas de Gadamer).
[38] *Ibidem*, p. 278; *Ibidem*, p. 133.

tuye. Él mismo ya existe *entre-dos (Zwischen).* Antes de proponérselo como posibilidad teórica, el preguntar es ya demanda de *unidad de sentido y pregunta a otro* y, también, de *discernimiento de las cuestiones últimas*, en lo que está involucrado el *ideal de perfección.* Conjuntamente, entonces, el preguntar del *Dasein* es demanda de significación de sí, en su misma relación con aquello que encuentra. Cualificado por esos dos factores, el preguntar expresa la *intencionalidad receptiva* y la *intencionalidad teleológica* con las que el *Dasein* implica a todas sus relaciones, en el horizonte dado a su apertura destinal. La anticipación de la perfección no sólo mueve la existencia, sino que también informa la interpretación de lo que ella encuentra. Esto potencia el contraste entre el en sí óntico y su valor para el hombre situado. Sin ello, la interpretación, como forma de relación con todo, es irrelevante porque desmerece al otro que testimonia, a la alteridad del texto, a la significación de lo dado y, sobre todo, a la exigencia de *ipseidad* de quien la ejerce.

Los textos *eminentes* de la tradición se consideran tales por su consistencia como *unidad de sentido*, y por su correlativa articulación con la tensión del *Da-Sein* al ser, en la expectativa de un *contenido* referencial que esclarezca adecuadamente su nexo con la demanda existencial de *perfección.* Sea cual fuere el aspecto de la existencia y del mundo que esos textos tematicen, su carácter eminente emerge de la concurrencia de esa doble intencionalidad. Así lo especifica Gadamer: por un lado, *la anticipación de la perfección* "enuncia que algo no *es inteligible* sino en cuanto presenta verdaderamente una *unidad de sentido*. Pues cada vez que leemos un texto, presuponemos esta perfección".[39] Pero, por otro lado:

> la anticipación de la perfección, que guía toda nuestra comprensión, manifiesta estar también ella, en consecuencia, *determinada por el contenido.* No sólo se presupone una unidad de sentido inmanente [al texto] que proporciona una guía al lector; sino que también la comprensión del lector está constantemente dirigida por *expectativas de sentido trascendentes* [al texto], que nacen de la *remisión* de la opinión emitida, *a la verdad.*[40]

[39] *Ibidem,* p. 278; *Ibidem,* p. 134 (cursivas mías).
[40] *Idem* (cursivas y corchetes míos).

Remisión a la verdad de los propios prejuicios que la confrontación con el texto devela en el interpretante, y remisión a la verdad de lo que el texto dice, puesto como positiva hipótesis motora de la interpretación. Admitir a la tradición como *instancia de interpelación* no equivale sólo a reconocer la alteridad del pasado, sino, sobre todo, implica la apertura para reconocer la posibilidad de que esta alteridad se haga presente, y tenga algo verdadero y esencial que decirle al preguntar del *Dasein* presente. Implica que el texto sea accedido como *posible respuesta a verdaderas preguntas*.

Autoridad y formación de la razón crítica

"Para responder a la cuestión que [desde el texto] se nos plantea, es preciso que comencemos nosotros a cuestionar. Tratamos de reconstituir la cuestión a la que respondería lo transmitido. [...] Una cuestión, en tanto es reconstituida, nunca puede quedar comprendida en su horizonte inicial".[41] Para que una tradición sea reconstituida en lo que transmite de esencial, para que el intérprete no se pierda en lo meramente aleatorio y, entonces, quede como está, es preciso, por un lado, que su contenido alterativo sea referido al dinamismo integral del *Dasein* que somos, y, por otro lado, que ese contenido sea como *suspendido*, en el sentido de confrontado a fondo en un proceso constante de verificación. Para esto es preciso que sea *problematizado*. "*Comprender el carácter problemático de algo, es ya cuestionar*. El acto de cuestionar no se limita a un ensayar mental, a permanecer en una actitud potencial; pues cuestionar no es plantear sino poner a prueba posibilidades".[42] Es decir: intentar verificarlas. Pero no hay verificación "desde afuera", desde una especie de método mecánico que procede sólo, una vez puesto en marcha. *Problematizar* no significa instalarse en el *problematicismo*.

> La historia de los problemas [y de las indefinidas *distintas posiciones*] no sería verdaderamente historia sino a condición de que se admita que la identidad de los problemas no es más que una abstracción inconsistente y que se reconozca que la posición misma de los problemas se transforma. No hay en

[41] *Ibidem*, p. 356; *Ibidem*, p. 221 (el corchete es mío).
[42] *Ibidem*, p. 357; *Ibidem*, p. 222 (cursivas mías).

> verdad punto de vista exterior a la historia, desde donde se pudiera pensar la identidad de un problema a través de la variedad de ensayos hechos en el curso de la historia para resolverlos.[43]

El problematicismo ni siquiera es pedagógico. Puede ser significativo como puntual recurso de repaso didáctico. Además, el que no haya "punto de vista exterior a la historia" no puede ser interpretado bajo el molde auto-contradictorio del historicismo. Significa, más bien, que la historia misma existe porque el actuar del hombre reasume al pre-humano curso de las cosas en la tensión de la *temporalidad*, que es tal en cuanto urgida por la comprensión del ser como anticipación del ideal de perfección, advertible en las finitas sugerencias de los signos, de los gestos y de los testimonios.

Entonces, ¿qué significa *problematizar* y qué valor tiene en ello la autoridad, como nueva instancia de dicho *entre-dos (Zwischen)*? Comprender "una cuestión quiere decir planteársela. Comprender una opinión quiere decir comprenderla en tanto respuesta a una cuestión".[44] Problematizar es darse cuenta de la referencia de una cuestión y hacerse cargo de ella, no por voluntarismo, sino por reconocimiento de que, aquello a lo que remite, trascendentalmente concierne al *Dasein*. La dialéctica de la pregunta y la respuesta problematiza un contenido significativo porque concierne a quien intenta lograr una interpretación justa. Ésta lo es, porque la problematización es verdadera, y no a la inversa. Así se entiende por qué la categoría de *conciencia de la eficacia de la historia*, implica y trasciende y también asume el modelo del diálogo yo-tú.

> Ciertamente, un texto no habla como nos habla un tú. Nos compete a los que comprendemos el llevarlo al discurso. Pero este llevarlo al discurso por medio de la comprensión, no se presentó como resultado de la intervención arbitraria de una iniciativa personal; ese llevar, a su vez, se remite, bajo la forma de pregunta, a la respuesta esperada desde el texto. Esta espera de una respuesta presupone que, quien pregunta, sea alcanzado e interpelado por la tradición.[45]

[43] *Ibidem*, p. 357; *Ibidem*, p. 223 (cursivas y corchetes míos).
[44] *Idem*.
[45] *Ibidem*, p. 359; *Ibidem*, p. 225.

Gadamer continua diciendo que, de este modo y ejerciendo la *dimensión lingüística (Sprachlichkeit)*, se va produciendo una *fusión de horizontes* que dilata la comprensión. Pero (he aquí la rehabilitación hermenéutica del "tú", en su justo lugar), para un *yo encarnado*, el ser alcanzado e interpelado por la tradición, con la consecuente renovación alterativa y dilatación crítica de la comprensión, ¿puede ser fruto de un dialogar reflexivo frente a textos, activado por la sola energía de la *lingüisticidad*? ¿Se trata de un proceso solipsista efectuado por un intérprete de textos eminentes? ¿Se despeja ese solipsismo con el mero decir, igualmente abstracto, de que la razón actúa desde "*el diálogo que somos*",[46] sobre el trasfondo de la comunidad de pertenencia? ¿No implican, acaso, ambos téminos de la alternativa, un olvido romántico de la permanente exigencia de *ipseidad*, cuyo movimiento llega a ser crítico cuando se reconoce como *razón encarnada*, en la estructural desproporción entre finitud y apertura intencional ilimitada, y la ejerce?

Aquí el problema de la autoridad se manifiesta como factor imprescindible y correlativo de la razón, como culminación objetiva del *Zwischen*. Gadamer tuvo el coraje de afrontarlo con lucidez, aunque sin dar suficiente razón de su implicación crítica. De todos modos, esta implicación está resguardada en el hecho de que, su afirmación de la alteridad del texto en su unidad de sentido y en su referencia al ideal de perfección, anticipado siempre por el *Dasein*, nunca se desvincula del otro factor que sustenta la apertura de la experiencia hermenéutica: la "*experiencia del tú*".[47] El *acontecimiento* de una alteridad personal que es signo interpelante y concretamente posibilitante del trabajo de contrastación y de reapropiación del significado esencial de la tradición. Poner a prueba posibilidades personalmente reconocidas y extraídas de lo que se recibe, implica compartir la presencia de alguien que irrumpe con cierta *extraneidad consonante* a la voluntad de crecimiento en humanidad, y por ende en racionalidad y libertad. La razón de un yo encarnado, para ser crítica, necesita confrontarse con una instancia accesible de provocación, que sea también *eminente* y que sea una presencia *responsable*, capaz de despertar al yo a su más propia posibilidad de re-asirse en totalidad, desde algo que también excede a ese "tú". La *interpretación correcta* es

---

[46] *Ibidem,* p. 360; *Ibidem,* p. 225 (cursiva mía).
[47] *Ibidem,* p. 340; *Ibidem,* p. 203; *cfr.* también *Ibidem,* p. 341-344; *Ibidem,* p. 204-207.

la base de una *aplicación correcta* y no parcializada del pasado esencial.

Correcta interpretación es la que, ante todo, manifiesta su criticidad porque expone lo que es *verdaderamente importante y originalmente significativo* de la tradición. Esto "implica la mediación entre la historia y el presente en la comprensión misma",[48] vivida ante todo por esa presencia del "tú" auténtico, como acontecimiento para él mismo, capaz de tornarse, con él, acontecimiento también para el "yo", que así deja emerger la pregunta crítica por su *ipseidad*. Se trata, entonces, de una mediación "real", esto es, presente, determinada y efectiva. La mediación de presencias personales y no de la comunidad en general, portadora categorial del "diálogo que somos".¿En qué se apoya esta mediación? Ante todo, en el suscitar la atención respecto a la dinámica propia del *Dasein*, olvidada y distendida, de alcanzar una identidad personal exigente, esto es, adecuada a la desproporción de la comprensión del *ser,* ejercida por todos en su actuar. Este *darse-cuenta* existencial y reflexivo de la propia constitución (ontología fundamental) puede dar lugar al verdadero preguntar, sin el cual todo posible responder está predeterminado por la irrelevancia y la irrazonabilidad. Luego, es preciso que esa presencia manifieste adecuadamente la tensión entre pertenencia histórica efectiva y posibilidad de una asunción totalizante, esencial y personal de la misma, correlativa a la demanda de real felicidad. Ningún contenido educativo se aprende críticamente al margen de esta tensión antropológica.

La formación de la razón crítica se realiza en el co-exponerse educativo (en el no dar por ya sabido a lo comprendido por parte de ambos términos del diálogo formativo, sobre todo por parte del mediador educativo) a la prueba de la *ambigüedad productiva* inherente al concepto de *Wirkunsgeschichtliches Bewusstsein* (conciencia de la eficiencia de la historia). En efecto, éste, "por un lado, designa la conciencia efectuada del curso de la historia y determinada por la historia [la estructura de prejuicios con la que se tiende a sucumbir en o a expatriarse de la historia], y, por otro lado, la toma de conciencia de ese ser efectuado y determinado".[49] Tal como la lengua nativamente recibida es condición de posibilidad de todo aprendizaje crítico del lenguaje y de toda intervención

[48] *Ibidem,* p. XVIII; *Ibidem,* p. 13.

[49] *Ibidem,* p. XIX; *Ibidem,* p. 14 (corchetes míos).

creativa en su desarrollo, así como del aprendizaje de lenguas extrañas, análogamente, el mediador en la formación de la racionalidad crítica y de la personalidad consistente, debe *responsablemente* volver a ofrecer al individuo, con decisión y discreción —desde el criterio de la estructural desproporción ontológica acontecida en el preguntar despierto y en la consecuente experiencia de la propia responsabilidad—, lo que ese lugar primero de su nativo y ontológico pertenecer ya le ha dado, aunque más no sea como vaga, confusa y, a veces, cuasi instintiva visión de un sentido del mundo. Despojar al individuo de esa su "conciencia efectuada por la historia" es arrojarlo, mediante la violencia espiritual, en la soledad y en la incertidumbre, sin idioma ni "vocabulario último", a merced de la circunstancias y, lo peor, de quien maneja el flujo de las circunstancias, el poder homologante. Donde desaparece la "autoridad" del educador, aparece la "disciplina" abstracta y pragmática de la institución, de la que el presunto educador es mero vocero o ambiguo contestatario. El educador puede convertirse en cómplice autoritario, al dejar de ser mediador responsable de la tradición, en sus dimensiones esenciales. Quien hace tomar conciencia del ser efectuado y determinado por la historia, retoma con autoridad personal "las palabras últimas" del pasado histórico, y lo propone, en forma adecuada, *estética* (sensibilidad por el contenido y por el "otro", y belleza como presentación armónica de los factores diversos), y *sintética* (coherente y centrada en lo originario), a la libertad deseante y a la integridad racional del yo concreto, que así se torna capaz de "examinar" y comparar. Autoridad educativa es la transición del *Dasein* auténtico al *Dasein* en proceso de autenticación, hacia una adultez donativa. Ofrece la tradición, así caracterizada, como *hipótesis explicativa de la realidad*, a verificar acompañándose.

¿En qué sentido se correlacionan, en la intencionalidad del pensamiento de Gadamer, la idea de autoridad con la de formación efectiva de la razón crítica? Este ejercicio de la razón implica hacer experiencia personal de la amplitud, de la dirección abierta y de la intencionalidad alterativa de la racionalidad, confrontándose con el primer recurso totalizante de sentido y experiencia, del que todo *Dasein* dispone desde su misma y de por sí relevante natividad. Desde ahí se vuelve capaz de re-plasmar, en el trabajo de su libertad y de su inteligencia, al propio dato de partida, sin conservarlo ni rechazarlo en forma obtusa. Porque toda posible y verdadera "conversión" ante una "novedad" es, en realidad una "profundiza-

ción" y no una mera "renegación". Esto en favor de la dignidad de la propia conciencia. Autoridad es la cualificación personal reconocible en quien realiza el *educere*, en quien hace crecer desde dentro introduciendo a la totalidad de lo real exigida por el *Dasein*. Tiene autoridad quien es reconocido como presencia con la que conviene parangonarse para llegar a ser uno mismo como *ipse.* La mentalidad precipitadamente tecnopolítica del iluminismo determinó a la autoridad en términos de poder, como creencia en alguien encubridor y prepotente que sustituye el uso de la razón personal y demanda obsecuencia y abdicación de sí, para dejarse *representar*. Pero el sentido lingüístico originario de la autoridad es, precisamente, *auctoritas*, que deriva de *augere*, "hacer crecer" y de *augustus,* "el que acrecienta", auxiliando (*auctoritas-auxilium*) y augurando (*auctoritas-augurium*) una completud a través de una aventura de la libertad que lleva indicaciones, que no es huérfana de una dirección para devenir adulto, ni se la deja librada a la ilusión de inventar y producir el ser. Entonces, la categoría central de la idea de autoridad, en su relación con la tradición y la razón, es la de *reconocimiento.* Liberación del deseo-de-ser, del ensueño, cosa que el mismo iluminismo deseaba en su inicio. La autoridad de quien propone y comparte el camino para devenir adulto, vive la razón como re-acontecer del preguntar propio y del otro. La autoridad irrumpe

> en un acto de aceptación y de reconocimiento: reconocemos la superioridad de otro en [capacidad de] juicio y en perspicacia; su juicio nos excede y tiene preeminencia sobre el nuestro. Además, no se concede propiamente la autoridad, sino que se la adquiere y debe necesariamente ser adquirida por quien la pretenda. Ella reposa sobre el reconocimiento, consecuentemente sobre un acto de la razón misma [...], consciente de sus límites.[50]

Esto es: crítica. Brota de la autoconciencia sistemática de la propia desproporción, entre la finitud del punto de vista y la exigencia de universalidad del sentido alterativo.

Hay todavía un decisivo aspecto de la idea de autoridad: ella es expresión de la *hipótesis de trabajo*, centrada en algo más grande que ella —la verdad buscada y lo que la propia tradición ofrece al

[50] *Ibidem,* p. 264-265; *Ibidem,* p. 118 (corchetes míos).

conocimiento y al examen—, que uno mismo tiene que emprender. Tiene autoridad quien es reconocido como criterio para la experimentación de los valores sustantivos que la tradición ofrece y el *Dasein* apetece. Por eso, la auténtica autoridad es aceptada como privilegiado lugar de *amistad*: es expresión de esa convivencia humana que ya está en el origen de cada existencia y, en tal sentido, es la imagen provocadora hacia la propia *ipseidad*. Lejos de ser algo hostil y extrínseco, esclarece y abre un horizonte desde el cual avanzar con certeza y libertad, pues propone razones vivas en ella y expone contenidos sustantivos, de manera tal que todo ello "*pueda ser comprendido en su principio*".[51] Esto es, en todos los órdenes, la suprema generosidad procreadora: dar algo *desde su principio*, es darlo todo, es dar verdadera autonomía, respetando la capacidad y la libertad de recibir. Hasta aquí podría prolongarse la estatura filosófica de Gadamer.

[51] *Ibidem*, p. 265; *Ibidem*, p. 119 (cursiva mía).

III. ARTE Y RELIGIÓN

ONTOLOGÍA Y BELLEZA. CAMINO Y FUNDAMENTO

*Miguel Ángel Rendón**

Retomando la idea de los trascendentales del Ser, se sustenta la tesis de que existen tres posibles caminos para llegar a la ontología, los cuales son la Verdad, la Bondad y la Belleza. Simultáneamente se afirma que el Ser, a su vez, sirve como fundamento de los trascendentales. En este trabajo se analizan brevemente las propuestas del Romanticismo, de Heidegger y de Gadamer para fundamentar el camino que conduce de la Belleza al Ser. Concluimos, junto con Gadamer, que el Ser es hermenéutico, esto es, interpretado. Esas características hermenéuticas se pueden comprender gracias a la creación y comprensión artísticas, y con la ayuda de categorías centrales como formación, juego y comunidad.

Si el Ser no existe, y los yoes que no son dioses
y por lo tanto no pueden crear, crean sólo
apariencias, entonces todo está permitido.

El juego es el modo-de ser del Ser
para el pastor del Ser.

Introducción

En la filosofía contemporánea, por temor al dogmatismo originado por la teologización de la ontología en la edad media y su naturalización en la edad moderna, se observa muy poco interés en la problemática ontológica, e incluso se realizan intentos por expulsar a la ontología de sus dominios.

Las reformas kantianas que según su autor demostraban la imposibilidad de un conocimiento teórico del Ser, y el enfoque historicista

* Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, UNAM.

que defendía la tesis de que según el contexto histórico-cultural era la visión que se podía tener del Ser, abrieron nuevos horizontes a la reflexión filosófica e invitaban a abandonar la preocupación ontológica, como algo anticuado e incluso nocivo al espíritu crítico por sus consecuencias dogmáticas. Pero la liberación del dogmatismo tenía un precio: el relativismo o el agnosticismo.

Por nuestra parte, consideramos que la pregunta ontológica no es un anacronismo, o resultado de dificultades lingüísticas, o pretensiones de un fundacionismo condenado al fracaso porque ya está demostrado que "no hay hechos, sino sólo interpretaciones"; sino que tiene una actualidad e importancia central para la filosofía. Su eliminación conduce a la pérdida de la unidad del mundo y el sentido, dando como resultado en ese caso que el ser humano se descubre en un mundo sin sentido, y que el sentido no tiene lugar en la realidad. Dada la importancia de la problemática ontológica, creemos que ésta no se debe obviar, sino preguntarnos de qué tipo debe ser la ontología para que pueda conservar la unidad del mundo y el sentido sin convertirse al mismo tiempo en dogma.

Retomando la idea de los trascendentales del Ser, sustentamos la tesis de que existen tres posibles caminos para llegar a la ontología, los cuales son la Verdad, la Bondad y la Belleza. De este modo consideramos que la Verdad, así como la Bondad y la Belleza conducen al Ser; cada una, por caminos distintos, nos muestra facetas distintas de lo infinito que es. Pero el Ser que se nos presenta no es el de los eléatas: eterno, inmóvil; sino el Ser para el ser humano: hermenéutico, con sentido, jugado, histórico, posible, construido, pero ¡no creado! Precisamente debido a que no es creado, a que ES, es por lo que puede ser jugado, histórico, posible, construido... esto es, ser al mismo tiempo un universal relativo.

Por otro lado, simultáneamente a que la Verdad, la Bondad y la Belleza conducen al Ser, el Ser a su vez sirve como fundamento de la Verdad, la Bondad y la Belleza (si dijimos que el Ser aparece como universal relativo, entonces el fundamento también será de algún modo universal relativo).

En la historia de la filosofía ya se han intentado realizar esas construcciones ontológicas, pero, a nuestro juicio, sin perder el carácter absolutista que mencionamos de la metafísica tradicional. De esta manera, Hegel elige la Idea Absoluta y su lógica para desarrollar su gran sistema, pero ese carácter absoluto le otorga al

Ser y a su devenir la necesidad y universalidad (pese a su dialéctica) que excluyen cualquier diálogo e interpretación, y conducen inexorablemente al autoconocimiento del Espíritu Absoluto en la filosofía hegeliana.[1] Otra propuesta para llegar a la ontología fue la de Kant, quien, según nuestra opinión, escogió la ética para realizar esa tarea, aunque la ontología que encontramos es especial, no como doctrina del Ser elaborada por la razón teórica, sino como esfera necesaria para la acción moral. Pero en el sistema kantiano, una vez más, vemos que se excluye el diálogo, se paga como precio un formalismo ético, un austero reconocimiento del deber por el deber, la creencia de la existencia de una voluntad por esencia "buena" y la tan famosa distinción entre los mundos nouménico y fenoménico con la imposibilidad de conocer el primero.[2] Un tercer camino hacia la ontología que tenía como punto de partida la Belleza, fue el seguido por los románticos, pero se encontró con problemas tales como la subjetividad, el ser como pura posibilidad, la necesidad de una relación irónica ante el mundo, la desilusión de darse cuenta de que el genio estético al fin y al cabo no es Dios, la belleza demoníaca como deseo y creación del espíritu libre absoluto. En esta reflexión queremos empezar a vislumbrar el camino que va de la Belleza al Ser y viceversa, por lo que tocaremos brevemente la historia de esa aspiración hasta desembocar en la propuesta de Gadamer, que nos parece va en ese camino.

Romanticismo

En la filosofía romántica, a través de la obra de arte, gracias al acto de la intuición intelectual, que en dado caso es la intuición estética, se construye el puente hacia el Ser. Con ese acto el hombre coloca por primera vez el principio del juego y con esto el principio del Ser. Como resultado de ese enfoque el Ser y la historia se cambian de lugares porque primero es la acción, la actividad y

[1] Por supuesto que ésta es una descripción muy superficial y requiere de un análisis más detallado, cuestión que se debe realizar cuando se emprenda la tarea de recorrer el camino a la ontología a partir de la Verdad.

[2] Todo lo dicho en la nota anterior respecto al análisis del pensamiento de Hegel es válido para lo que se debe hacer con la concepción de Kant. Otra propuesta ética ontológica es la de Fichte.

consecuentemente el devenir, y sólo como resultado de ésta aparece el Ser.

El deseo de ser un genio creador y de tener como punto de apoyo para la aparición del Ser a la actividad creadora, tiene serias consecuencias para la ontología a la que se llega por ese camino. En primer lugar, el artista, un yo (no el Yo), crea, pero al mismo tiempo descubre que su obra nunca es adecuada, porque es finita, concreta, mientras que el creador pretende ser Absoluto. Así Schlegel remarca el hecho de que el espíritu universal contiene en sí todas las posibilidades: "La vida del espíritu universal es una cadena ininterrumpida de revoluciones interiores; todos los individuos, los originarios, esto es, los eternos, viven en él. Él es un politeísta auténtico y lleva consigo todo el Olimpo".[3]

El Yo absoluto simplemente es; es pura posibilidad, no es algo ni alguien, porque entonces estaría limitado, mientras que la obra es algo. Esa falta de adecuación entre el autor y su obra hace que la relación entre éstos sea irónica, porque se es consciente de que el autor supera su obra, puede ser algo más. La ironía no es otra cosa que el libre juego con todas las posibilidades y el no tomar en serio una actualización o lo que es lo mismo, tomar en serio una posibilidad y su contradictorio. En los "Fragmentos del Lyceum", F. Schlegel escribía lo siguiente:

> Hay poemas antiguos y modernos que, de forma general, completa y universalmente, respiran el aliento divino de la ironía. En ellos vive en verdad la bufonería trascendental. En el interior el ánimo que todo abarca y que se alza infinitamente sobre todo lo condicionado y sobre el propio arte, virtud o genialidad; en el exterior, en la ejecución, en la manera mímica de un buen bufón italiano convencional.[4]

De la misma manera, para Schelling, la existencia de los dioses griegos en el Olimpo es un hecho tan real como la resurrección de Cristo.

La ironía, el juego estético del "como si", se convierte no en medio, sino en fin en sí mismo; la satisfacción viene no del resultado sino del proceso del juego (ironía). El genio artístico se

---

[3] F. Schlegel "Fragmentos del Athenau" (1798), en *Fragmentos para una teoría romántica del arte,* Madrid, Tecnos, 1987, p. 144.

[4] F. Schlegel "Fragmentos del Lyceum" (1797), en *Fragmentos...,* p. 74.

deleita no porque haya creado algo, sino porque es *capaz* de crear esto o aquello, tiene la posibilidad totalmente abierta. Hegel criticó tal posición porque observó que en la ironía romántica encuentra su expresión no tanto la libertad, sino la total arbitrariedad de la subjetividad; según sus propias palabras: "Ese virtuosismo de la vida artística irónica se ve a sí mismo como una genialidad divina, de tal manera que todo es para él solamente una creación sin esencia, con quien no tiene ninguna relación el creador totalmente libre puesto que él puede crear y destruir la obra".[5] Pero esa situación irónica tiene sus consecuencias: "El sentido en general de esa ironía divina y genial es la concentración del 'yo' en sí mismo, cuando se destruyen todas las relaciones y puede vivir sólo en una situación de bienaventuranza, de deleite consigo mismo".[6] Y más adelante señala que "La forma más cercana de esa ironía negativa es el reconocimiento de algo vacío y vano de toda la realidad, de lo moral [...] el reconocimiento de lo insignificante de todo[...]".[7]

¿Qué sucedería si ese yo irónico pudiera crear? ¿Cómo sería el mundo? Una de las posibles consecuencias es la aparición del genio demoníaco: la pura y simple satisfacción no del resultado sino del proceso, de no tener límites y ponerlos él mismo, de ser el espíritu totalmente libre, de ser pura posibilidad,[8] de crear el juego y poner las reglas, de ocupar el lugar reservado a Dios sin poder ocuparlo. Una de las desilusiones del Romanticismo fue que la voluntad libre no necesariamente coincide con la voluntad buena.

Pero de hecho, el yo que pretende ser creador es finito y concreto, y por eso busca y cree encontrar en la ironía la salida a la contradicción entre su deseo infinito y la satisfacción finita, pagando como precio la separación de la vida y el juego, dando plena primacía al segundo, y finalmente, cediendo su preciada actividad creadora. Los dos precios son demasiado altos; la separación de la vida y el juego resulta dolorosa cuando al vivir en un juego no es posible asumirlo existencialmente, y aunque se desee hablar de algo muy serio, no se pueda hacerlo. Kierkegaard ilustra

[5] F. G. Hegel, *Estética*, en 4 tomos, Moscú, Iskusstvo, 1968, p. 71.

[6] *Ibidem*, p. 72.

[7] *Ibidem*, p. 72.

[8] Es interesante hacer la comparación de Dios como puro acto, y el espíritu demoníaco como pura posibilidad.

esto magistralmente cuando escribe: "En un teatro se declaró un incendio en los bastidores. Salió el payaso a dar la noticia al público. Pero éste, creyendo que se trataba de un chiste, aplaudió. Repitió el payaso la noticia y el público le aplaudió más todavía. Así pienso yo que perecerá el mundo: bajo el júbilo general de cabezas chistosas que creerán que se trata de un chiste".[9]

Como gente normal, el genio artístico debe hacer algo, no es una posibilidad absoluta; no quiere morir de hambre pero al mismo tiempo no quiere ser alguien; ante esta problemática ¿cómo lo finito puede ser infinito? Y con la ayuda de la ironía como respuesta, la solución se convierte en no hacer nada, en jugar como si lo hiciera, sólo imaginando, por lo que de hecho deja de crear, no obteniendo ningún ser, sino una personalidad que se desintegra y se esparce en un conjunto de instantes.[10] Démosle una vez más la palabra a Kierkegaard: "¿Puedes imaginar alguna cosa más terrible que ver al final que tu naturaleza se descompone en una multitud de elementos[...] y así se pierde lo más íntimo y sagrado en el hombre, el poder que sujeta a la personalidad?[11]

Como resultado, tenemos que la estética del Romanticismo no se preocupaba por la *búsqueda* de la ontología sino por la *creación* de la ontología. Sin embargo, el genio estético no es Dios, no posee la intuición intelectual, por lo que con su actividad creó nada, creó la apariencia y se quedó en el "como si". De esta manera, podemos observar que incluso una de las figuras más representativas del pensamiento romántico, como lo es Novalis, expresa una tesis que refleja el callejón sin salida al que llevó el subjetivismo y el deseo de crear con la consecuente ironía: "Estoy convencido de que por medio de un entendimiento frío y técnico y de sentido moral puede alcanzarse más fácilmente la *verdadera revelación* que mediante la fantasía, que sólo parece dirigirse al imperio de los fantasmas".[12]

Así pues, el así llamado "rey de los románticos" reconoce que el mundo de la fantasía, que equivale al mundo del arte, de la

---

[9] S. Kierkegaard, *Diapsalmata.* Buenos Aires, Aguilar, 1977, p. 36.

[10] *Cfr.* Marina Okolova, "Las paradojas trágicas en las obras de M. A. Vrubel" Tesis de Maestría, Moscú, Universidad Estatal de Moscú "M. V. Lomonósov", Facultad de Filosofía, Departamento de Estética, 1992.

[11] S. Kierkegaard, "L'Équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de personnalité", en *Ou bien... ou bien...* Gallimard, 1943, p. 467.

[12] Novalis. "Fragmentos y estudios I, 182", en *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Antología y edición de Javier Arnaldo, Madrid, Tecnos, 1987, p. 183.

belleza, proclamado por los románticos como el mundo del Ser, es al final de cuentas el imperio de los fantasmas.

M. Heidegger

Retoma la idea romántica de que el arte nos conduce al Ser y de que en la Belleza se revela el Ser, aunque trata de no caer en los mismos errores del Romanticismo. Critica el subjetivismo como presupuesto de la filosofía. El *Dasein* no es individual sino el modo de ser del ser. La anterior idea continúa en el segundo periodo de su obra, donde plantea la pregunta por el Ser y no por el *Dasein*.[13] La pregunta no es cómo el sujeto piensa, comprende, percibe el Ser; sino cómo debe ser el Ser para que se pueda pensar, comprender, percibir. Según Heidegger "no se ha alcanzado la cosa propia del pensar cuando se pone en curso una charla sobre la verdad del Ser [...] Todo depende de que la verdad del Ser llegue a tener la palabra y de que el pensar logre penetrar en tal habla".[14]

Otro momento importante que debemos considerar en Heidegger es el lugar que ocupa el lenguaje como mediador entre los individuos y el Ser. El lenguaje no sólo es un sistema gramatical, sino es la casa del Ser, porque es el "lugar" donde se asientan los sentidos. El lenguaje de los hombres puede hablar de los entes pero no del Ser, por eso la revelación del Ser no puede ser obra de un ente, aunque se trate de un ente privilegiado como el *Dasein*, sino que puede ocurrir sólo gracias a la iniciativa del Ser. El hombre no puede desvelar el sentido del Ser, únicamente es el pastor del Ser, su dignidad consiste en ser llamado por el Ser mismo para hacer guardián de su verdad: "el hombre está 'lanzado'

---

[13] Sin embargo, para algunos autores, Heidegger no logra superar del todo el subjetivismo y voluntarismo, por lo que el tan discutido acercamiento al nacionalsocialismo se interpreta no como un infortunado evento en su biografía, sino como una consecuencia de su pensamiento filosófico. Javier Bengoa escribe que "a pesar de todos los discursos sobre la serenidad (*Gelassenheit*) que renuncia al activismo para concentrarse en la escucha del ser, en la medida que [...] no ofrece ningún criterio para distinguir entre una comprensión adecuada de la realidad —o de la voz del ser— de una inadecuada [...] nada garantiza que este último [el ser] siga estando en manos del hombre, que es quien, en definitiva, decide que <el Führer y sólo él *es* la realidad alemana presente y futura, y su ley>". Javier Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea,* Barcelona, Herder, 1992.

[14] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, México, Ediciones Peña Hermanos, 1998, p. 100.

por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo... resguarde la verdad del ser".[15] Entonces, la pregunta es por el Ser y, si el hombre puede crear, es porque el Ser se devela al hombre. La comprensión no será pura creación, debido a que el Ser mismo se desvela ante nosotros; el Ser no se descubre como adecuación sino como *aletheia*. De esta manera, el hombre debe estar atento a escuchar el Ser, debe ser su pastor y no su dueño, es decir, nos alerta a seguir la voz del Ser, pero no de una manera pasiva sino creativa. Gadamer nos señalará cómo conciliar esos dos opuestos con su concepto de juego.

El Ser se devela en el lenguaje de la poesía, que da nombre a las cosas y fundamenta el Ser, pero esa fundamentación no es obra del hombre sino un don del Ser. En el lenguaje de los poetas, no es el hombre el que habla sino el Ser, la actitud es la de escuchar. La actividad práctica es la construcción artística.

De este modo resulta que Heidegger no niega la posibilidad; el hombre es su propia posibilidad pero no se puede crear a sí mismo.[16] "Si aparece —y cómo aparece—, si ingresan, se presentan y retiran el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza, en el despejo del ser —y cómo acontece tal—, todo esto no es decidido por el hombre".[17] Se niega a ver al ser humano como absoluto, para él es finito, concreto, histórico. No hay un número infinito de posibilidades, siempre hay una última: ser para la muerte.

En esa tensión entre el aparecer del Ser y crear sentidos, entre ver y escuchar, entre pasividad y actividad, Heidegger introduce una metáfora que llama del "mundo" y de la "tierra". El Ser se vela y devela en la obra de arte.

> El mundo es la apertura que se abre en los vastos caminos de las decisiones sencillas y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es lo sobresaliente que no impulsa a nada, lo siempre autoocultante y que de tal modo salvaguarda. El mundo y la tierra son esencialmente diferentes entre sí y sin embargo nunca están separados. El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo... el mundo intenta, al descansar en la tierra, sublimar a ésta como es lo que se abre,

[15] *Ibidem*, p. 85.

[16] L'Express, 1969, 20-26 de octubre, p. 83, cit. por Gaidenko, P. P. *Proriv k tranctsendentnomu. Novaia ontologuia XX veka.* (*Camino hacia lo trascendental.* Nueva ontología del siglo XX.) Moscú, Respública, 1997. p. 354.

[17] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. p. 85.

no admite nada cerrado. Pero la tierra como salvaguarda tiende siempre a intentar y retener en su seno al mundo.[18]

La vista nos representa el intelecto, la luz, la iluminación, la contemplación intelectual; es una forma de alcanzar el Ser, el mundo que se nos aparece. Por su parte, el oído nos ayuda a "ver en la obscuridad", es un medio para penetrar, más bien, adivinar el misterio, imaginar lo que hay en la obscuridad. El estar atentos a escuchar nos invita a no estar seguros de que poseemos al Ser, sino que hay algo oculto; es la tierra que protege el mundo. La tierra no es lo contradictorio al Ser, el no-ser; sino el "lado obscuro del Ser". De ahí que la obra de arte debe tener esos dos momentos, revelar y ocultar. Ser imagen pero no copia, ser símbolo pero no tener referencia; ser detallada, concreta, empírica, pero general. Una acotación interesante sobre cómo la Verdad y la Belleza conducen al Ser, es la frase de Heidegger: "La belleza es un modo de ser la verdad".[19] La develación aparece como metáfora en el lenguaje poético, porque se predica en parte igual y en parte diferente, el ser que se ve y se adivina.

Resulta que lo que a los románticos les parecía fruto de su creatividad, para Heidegger esa creatividad es un resultado, en la medida en que el Ser permite develarse, ser descubierto. Pero ese develamiento no es un movimiento necesario en la dialéctica del Ser; exige la libertad del interlocutor: si no se quiere escuchar al Ser nunca se le va a escuchar. Pero el Ser no crea, se aparece para que el hombre pueda crear, pero no de manera absoluta sino como una creación en tanto que construcción. Se puede cuidar el Ser, pero no se le puede apoderar.

El Ser puede tener diferentes modos-de ser. Para el pastor del Ser, como veremos posteriormente, es el juego (mundo), pero pueden existir otros modos (tierra). El mundo es el Ser abierto a nosotros, se revela, aunque no se da de manera unívoca: "el mundo es la apertura que se abre en los vastos caminos..." no en un camino. De ahí la posibilidad de la actividad; el hombre escucha el Ser pero lo escucha de diferentes maneras. Para que las posibilidades no se "escurran en granos de instantes" existe la tierra, esto es, hay historicismo pero con raíces. "A su vez el mundo no

---

[18] M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*, México, FCE, 1992, p. 80.

[19] *Ibidem*, p. 90.

puede huir de la tierra, si es que debe fundarse en algo decisivo, como horizonte y camino que rige todo destino esencial".[20] Como dice Heidegger la verdad "acontece históricamente en múltiples formas".[21]

Verdad significa ahora y hace tiempo la concordancia del conocimiento con la cosa. Sin embargo, para que el conocer y la proposición que da forma al conocimiento y lo enuncia puedan ajustarse a la cosa, y antes, para que la cosa misma pueda vincularse a la proposición, la cosa misma debe mostrarse en cuanto tal.[22]

H-G Gadamer

Al abrir *Verdad y método* descubrimos que Gadamer comienza su obra con el estudio de la problemática estética, ya que el camino hacia una ontología, en este caso una ontología hermenéutica, pasa a través de la estética. En este punto surge necesariamente la interrogante ¿por qué la estética?

Creemos que la pregunta ontológica no es el cuestionarse si hay Ser; desde el momento que se plantea esa pregunta, se debe asumir que el que pregunta es, que la pregunta es y que la respuesta también es. Más bien, la pregunta ontológica es por *el sentido del Ser*, esto es, cómo es el Ser; ¿es uno o múltiple; general o particular; eterno, inmóvil y absoluto o histórico, contingente y relativo; realidad o sueño (*es* no-realidad); cognoscible o incognoscible; en sí o para-nosotros?

La respuesta a la que llega Gadamer es que el Ser es hermenéutico, de ahí que hemos llamado ontología hermenéutica a su propuesta, y esa *hermeneuticidad* se manifiesta claramente en el campo estético. Cuando afirmamos que el Ser es hermenéutico, queremos decir que el Ser es general pero no abstracto, sino humano, esto es, interpretado; pero al mismo tiempo esa interpretación, gracias a esa generalidad (comunidad), no es relativa; el Ser se va develando, construyendo históricamente sin que sea ni pura repetición ni pura innovación. Esas características hermenéuticas se pueden comprender gracias a la creación y compren-

[20] *Ibidem*, p. 81.
[21] *Ibidem*, p. 97.
[22] *Ibidem*, p. 84.

sión artísticas, con la ayuda de categorías centrales como formación, juego y comunidad.

Una obra de arte es un "concreto-universal" ya que en su forma, en el sentido etimológico del término estético, es sensible y como tal concreto; pero en su relación significativa apunta a lo universal.[23] Para Gadamer, al igual que para el último Heidegger, "la poesía expresa una relación propia con el ser",[24] pero no como copia de una realidad que ya es, puesto que en el poema "no se designa o significa un ente, sino que se abre un mundo de lo divino y de lo humano".[25] Esa apertura de un nuevo mundo es la entrada del sentido cuando, por un lado, el artista otorga significado a la realidad y lo plasma en su obra; y por otro, cuando los espectadores interpretan la obra de arte (una vez más le dan sentido), sin que esto se reduzca a la mera repetición del sentido inicial o a la pura innovación de un sentido totalmente nuevo. Pero ¿cómo es posible unir esos contrarios? Creemos que gracias a la formación, al juego y al lenguaje.

Para Gadamer, la formación se contrapone a lo natural: "<por este lado él [el ser humano] no es por naturaleza lo que debe ser>; por eso necesita de la formación".[26] De este modo, como lo contrario a lo natural es lo cultural, "la formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre".[27] Pero en el proceso de formación, culturización (cultivo), no se puede hablar de un "formador" del ser humano, de un agente privilegiado que forma; "la formación no conoce objetivos que le sean exteriores", dirá Gadamer,[28] sino más bien se habla de un formarse, de un construir su ser siendo: "la palabra <formación> despierta más bien la vieja tradición mística, según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí".[29]

Gracias a la formación, la conciencia "se eleva por encima de

---

[23] A diferencia de una fórmula que es "abstracto-universal".

[24] H-G Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1997, p. 562.

[25] *Ibidem,* p. 563.

[26] *Ibidem.* p. 41.

[27] *Ibidem,* p. 39.

[28] *Ibidem,* p. 40.

[29] *Ibidem,* p. 39.

la inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad",[30] por lo que "la esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general".[31]

A su vez, la formación nos conduce no sólo a la generalidad sino a la comunidad:

> La formación [...] no [...] trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del *ser* [...] [la] característica general de la formación [es] mantenerse *abierto hacia lo otro*... La conciencia formada supera [...] a todo sentido natural en cuanto que éstos están siempre limitados a una determinada esfera. La conciencia opera en todas direcciones y es así un *sentido general*.[32]

El "*sensus communis* no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad".[33]

En la creación e interpretación de obras de arte, la formación aparece en su forma más pura porque la creación de sentidos, que esos dos momentos implican, es el proceso de formarse y la oportunidad de formarse, ya que "la formación no debe entenderse sólo como el proceso que realiza el ascenso histórico del espíritu a lo general, sino también como el elemento dentro del cual se mueve quien se ha formado de este modo".[34] Y "en la formación uno se apropia por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma [...] pero lo incorporado en la formación no es como un medio que haya perdido su función".[35] Ahora bien, la creación de sentidos se realiza como un juego hermenéutico, regido por reglas, pero que no prescriben unívocamente su desarrollo; de ahí la variedad de interpretaciones que pueden producirse. Pero al mismo tiempo, en tanto que se juegan con el Ser y dentro del Ser, esas interpretaciones tienen un marco del que no pueden salir: el juego mismo, es decir, el Ser.

Lo importante en este momento es descubrir, por un lado, que el juego hermenéutico es un juego serio; es el mismo Ser el que se está construyendo, de ahí que se aleje de la ironía: "El que no toma en serio al juego es un aguafiestas".[36] Por otro lado, también es importante

[30] *Ibidem*, p. 41.
[31] *Idem*.
[32] *Ibidem*, pp. 46, 50.
[33] *Idem*
[34] *Ibidem*, p. 43.
[35] *Ibidem*, p. 40.
[36] *Ibidem*, pp. 144.

descubrir quién pone las reglas de ese juego. Las reglas no pueden ser propuestas por un agente externo, porque como ya vimos, "la formación no conoce objetivos que le sean exteriores", más aún, si existe una realidad metafísica que está fuera del juego, como lo expresaría Wittgenstein en su *Tractatus*: "El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo",[37] entonces el horizonte hermenéutico terminaría, porque al fin y al cabo hay algo que no se puede interpretar. Al mismo tiempo, si las reglas las establecen sujetos individuales, se rompe con la apertura a la comunidad que fue con lo que se concluyó al analizar el concepto de formación. Si dominan el subjetivismo y el voluntarismo, el juego no puede ser jugado, "no existe el juego en solitario [...] siempre tiene que haber algún <otro>".[38] Asimismo, es de sabios aprender de los errores. La lección que nos dejó el romanticismo y sus seguidores, fue que el ser humano no posee la capacidad absoluta de crear y de dominar al Ser. El ser humano no es un Dios creador de todo; el Ser está fuera de su poder creativo. El hombre es el dueño del sentido pero no de su ser. Como escribía Kierkegaard, "nuestro 'yo' es nuestra posesión, nuestro ser; y al mismo tiempo la gran concesión de la eternidad al hombre y su fe en él".[39] Con humildad y sobre todo con *coherencia existencial* (vivir existencialmente nuestras posiciones teóricas), debemos reconocer que si el Ser no existe, y los *yoes* que no son dioses y por lo tanto no pueden crear, crean sólo apariencias, entonces todo está permitido.

Ahora bien, si las reglas del juego no vienen desde afuera ni tampoco son establecidas por sujetos particulares, entonces se deben buscar dentro del mismo juego. Es en el juego donde el mismo Ser tiene su epifanía para el ser humano. El juego es el modo-de-ser del Ser para el pastor del Ser. Es por eso que "el modo de ser del juego no permite que el jugador se comporte respecto a él como respecto a un objeto".[40] De ahí que el Ser que aparece y envuelve al ser humano como juego, sea el que marque sus reglas que dan la libertad de creación-construcción de sentidos. La dominación sobre el sentido queda excluida, porque al violar las reglas del juego éste se acaba, pero como el juego es el Ser, se escoge el no-ser. De este modo, finalmente concluimos que el sentido y el Ser coinciden necesitándose mutuamente como camino y fundamento.

---

[37] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Proposición 6.41, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

[38] *Ibidem*, p. 150-151.

[39] S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Moscú, República, 1993, p. 262.

[40] H-G, Gadamar, *op. cit.*, p. 144.

PÓIESIS Y VERDAD. ANTECEDENTES ROMÁNTICOS DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

*Aníbal Rodríguez**

El propósito de este artículo es intentar mostrar una de las fuentes de la hermenéutica de Gadamer: el primer Romanticismo alemán. Consideramos que con Herder y los primeros románticos alemanes inicia el quiebre de la razón ilustrada. El pensamiento de J.G. Herder nos brinda una importante veta para explicar la tesis del lenguaje y sobre todo del lenguaje poético en la hermenéutica de Gadamer. La tesis que intentamos mostrar es que Gadamer construye su propuesta del lenguaje a partir de la noción de imagen de mundo. Creemos que esta noción es muy cercana a una de las nociones fundamentales de Gadamer; la noción de formación, cuya raíz es imagen o Bild.

El rayo lo guía todo

Introducción

Partimos de la idea según la cual las claves más importantes del pensamiento de Hans-Georg Gadamer las encontramos en Martin Heidegger. El propio autor de Marburgo definió su labor hermenéutica como una continuación y en alguna forma como un intento de hacer conmensurable las propuestas del maestro. Nuestro interés es plantear, en el marco de la concepción del lenguaje de Gadamer, el desarrollo de dos nociones: poema y poesía; estas mismas, creemos, tienen particular importancia en el desarrollo de la tradición del pensamiento alemán. A nuestra manera de ver y es lo que intentaremos demostrar, éstas gravitan como centro especulativo desde el primer Romanticismo y adquieren inusual importancia en la vuelta (*Kehre*) de Martin Heidegger. Sin embargo, creemos que, debido a la radicalización del pensamiento de Heidegger, las nociones de

* Universidad de los Andes, Trujillo, Ven.

poema y poesía (como muchas nociones de este período) se nos presentan un tanto oscuras; y es Gadamer quien intenta hacer accesible dicho pensamiento. Cristina Lafont, quien ha estudiado el giro lingüístico en la tradición del pensamiento alemán, considera que:

> por el esotérico y provocativo modo con que son presentadas [estas nociones] no siempre parecen accesibles a una discusión crítica —ni conmensurables con sus formas más prosaicas (o quizá profanas) de tematización del lenguaje—. [Estas nociones] serán recogidas y desarrolladas en sus consecuencias por la hermenéutica filosófica de Gadamer.[1]

Si algunos conceptos resultan equívocos en el pensamiento de Heidegger y Gadamer son los de poesía y poema. Nosotros intentaremos explicarlos, por una parte, a la luz del llamado giro lingüístico de la tradición de pensamiento alemán y, por la otra, a partir del primer Romanticismo alemán o Círculo de Jena, particularmente, Fr. Schlegel y Novalis, así como Herder. Nos interesa destacar el lugar que ocupan lo poético y su expresión más genuina: el poema en la hermenéutica contemporánea.

Para comprender estos conceptos en la tradición de la llamada hermenéutica ontológica hemos creído necesario remontarnos hasta la noción de mito y la relación de este concepto con los de poesía y poema en Herder y el primer Romanticismo.

La renovación del mito y el concepto de *póiesis* en Herder

La hipótesis que intentamos fundamentar aquí es que las nociones de mito y *póiesis*, formuladas en la Modernidad por Herder y el primer Romanticismo, serán decisivas en el llamado giro lingüístico del pensamiento alemán. Para Cristina Lafont, uno de los rasgos fundamentales del giro lingüístico realizado por la filosofía del lenguaje en Alemania, se produjo como consecuencia de la "identificación de lenguaje y razón", deuda que se le reconoce a Hamann, Herder y Humboldt. En una de las secciones dedicadas al lenguaje, del libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,*[2] Johann Gottfried Herder (1744-1803) nos dice: "Los

[1] Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993, p. 86.

[2] J.G. Herder, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959.

instrumentos del lenguaje pueden y deben considerarse como el timón de la razón, y el habla como chispas celestiales que encienden las llamas de nuestros sentidos y pensamientos". Si bien la proposición "pensamiento es igual a razón" identifica al giro lingüístico y permitió el ulterior desarrollo de la hermenéutica contemporánea, creemos que debe ser entendida a partir de la noción de mito desarrollada, como ya dijimos, por Herder y el Romanticismo. Frente a la crítica que la Ilustración había realizado al mito, reaccionan tanto Herder[3] como los románticos; para éstos, la crítica ilustrada nos lleva en dirección a una falta de fundamento. Martin Heidegger, en el artículo "¿Para qué poetas?", propone una crítica en la misma dirección que los románticos. Con la crítica Ilustrada al mito y con la posterior "muerte de Dios" proclamada por Nietzsche, el hombre pierde su fundamento y comienza un período de penuria e indigencia.

El Romanticismo significó para la cultura occidental un momento de ruptura y un aviso de la situación de crisis de la razón ilustrada con que se inicia la Modernidad; en sí mismo marca la crisis de la razón ilustrada, y pone en duda el entusiasmo que la Modernidad había cifrado en la Razón como único instrumento valedero del conocimiento. Contra la crítica que la Ilustración había formulado al mito, reaccionan Herder y los Románticos. En Herder encontramos por primera vez una revalorización del mito en la Edad Moderna, en oposición a la crítica que la Ilustración le había formulado. Theodor Adorno y Max Horkheimer dicen que "El programa del Iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación".[4]

Una de las hipótesis de Frank es intentar demostrar que la renovación del mito emprendida por Herder, entre otros autores, no tiene un carácter irracional; por el contrario, la nueva mitología intenta sustentarse en los avances teóricos de la Ilustración. Existe una línea fronteriza y difusa entre Ilustración, Romanticismo e Idealismo alemán. Nos arriesgaríamos a considerar al Romanticismo como un período bisagra entre la Ilustración y el

[3] *Cfr.* Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000. En este libro Berlin afirma que Herder es uno de los padres del Romanticismo y constituye junto a Hamann el primer ataque a la ilustración. (73-98)

[4] Max Horkheimer, y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, p. 15.

Idealismo alemán. Por su parte, Gadamer considera que el pensamiento moderno tiene un doble origen, por un lado, el intento de pensar por uno mismo, que caracteriza a la ciencia moderna, y por el otro, las consecuencias del Idealismo alemán y la poesía romántica. Nos remitiremos ahora a Gadamer, quien considera que:

> El pensamiento moderno tiene un doble origen. Por su rasgo esencial es Ilustración, pues comienza con el ánimo de pensar por uno mismo que hoy impulsa a la ciencia. [...] Al mismo tiempo, todavía hoy vivimos de algo cuyo origen es distinto. Es la filosofía del Idealismo alemán, la poesía romántica y el descubrimiento del mundo histórico que acaeció en el Romanticismo; todo ello se ha mostrado, dentro del impulso ilustrado de la Modernidad.[5]

Tanto Herder, como después los románticos, representan una reacción contra los límites que la Ilustración le había impuesto a la razón. Según Daniel Innerarity, en el libro *Hegel y el romanticismo*, la Ilustración llevó al pensamiento europeo a una situación de agotamiento; por un lado, creó una fisura en el fundamento transcendental del hombre, y, por otra parte, negó toda posibilidad de desarrollo de la imaginación, la sensibilidad y el lenguaje. Siguiendo este razonamiento, Innerarity concluye que "es en este contexto de crítica a la Ilustración donde se da el origen del Idealismo alemán. En referencia a este espíritu han de entenderse las protestas de Hegel, Schelling y Hölderlin ante la carencia de mitología de la cultura moderna, su insatisfacción ante la frialdad de una era sin mitos".[6]

Como lo plantea Innerarity, el Idealismo alemán tiene uno de sus orígenes en la crítica a la Ilustración, y en la consecuente pérdida de fundamento que ésta creó en la Modernidad. Sin embargo, creemos en la necesidad de adicionar dos elementos más: por una parte, la aparición de la tercera de las críticas kantianas, *La crítica del juicio* (1790) y las tesis de Herder, por la otra. En la tercera Crítica, Kant le da estatuto de juicio al razonamiento estético, aunque para él los juicios estéticos no producen conocimiento, pues no dicen nada acerca del objeto, sino que se presentan como experiencia del sujeto. No obstante, éstos tienen una

[5] H-G Gadamer, *Mito y razón*, Madrid, Paidós, 1997, p. 13.

[6] Daniel Innerarity, *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 40

validez universal pero subjetiva. Por tanto, para Kant la validez de los juicios es sólo estética, no dicen nada acerca del objeto, son pura subjetividad. La característica fundamental de los juicios reflexionantes es su indeterminación, esto es, no responden a ninguna causalidad. A esta facultad de juzgar reflexionante corresponden los juicios de gusto. Sobre la radicalización de esta categoría intentarán los románticos soportar el edificio teórico del arte. En fin, y es lo que les interesa a éstos, el juicio estético es el libre juego entre imaginación y entendimiento. El juicio estético corresponde a una finalidad sin fin.

En lo que respecta a Herder, la facultad de la razón proviene de la imaginación, y lo que es más importante, esto se debe a la capacidad del hombre de imaginar. Dice Herder que nuestra razón se constituye sólo por medio de ficciones —y este es el origen del mito. La noción herderiana de mito no vindica ninguna postura irracional, sino que, por el contrario, intenta darle fundamento en la razón. De hecho, podemos encontrar en el Romanticismo bases comunes con la Ilustración. En tal sentido, este fragmento de Fr. Schlegel resulta revelador: "La Revolución Francesa, la *Teoría de la ciencia* de Fichte y el *Meister* de Goethe son las grandes tendencias de la época".[7] Sobre este trípode se sustenta el pensamiento romántico temprano, en estrecha vinculación con el Idealismo alemán y los acontecimientos políticos de la Europa del siglo XVIII.

Para Herder, la facultad de la razón tiene su origen en la imaginación. El hombre posee una capacidad de ficcionar y es allí donde reside el encuentro con la verdad. Herder nos propone darle un sentido heurístico a los mitos, y a partir de los mitos antiguos construir la mitopoética de su época. Se trata, en definitiva, de darle un giro de 180 grados a la crítica ilustrada del mito. Desde la antigüedad se han entendido como polos opuestos el mito y el *logos*. El mito ocupaba un lugar secundario frente a la filosofía, según Hans-Georg Gadamer. Será Heyne quien le brindará un nuevo estatuto frente a la filosofía y la poesía:

> Heyne estableció durante largo tiempo las líneas principales del acceso científico a los mitos. El mito es previo a cualquier tradición directa. Al encontrar un cimiento antropológico en la infancia del género humano, al discurso mítico le es resti-

---

[7] Fr. Schlegel, *et al.*, *Fragmento para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 139.

> tuido su derecho histórico, en adelante defenderá su propio rasgo frente al discurso filosófico o al discurso poético.[8]

Con Heyne, Herder y el primer Romanticismo, el mito se transfigura y adquiere un nuevo lugar o camino entre el discurso filosófico y el discurso poético. Lo que produce este cambio en la renovación del mito, es la fuerza creadora que estos autores vieron en la imagen (*Bild*), es decir, en la imaginación. Es la capacidad del hombre para producir imágenes siempre nuevas, dando un sentido heurístico a los antiguos mitos: "Extraer de los tiempos modernos y de sus costumbres algún nuevo rasgo y hacer de él nueva poesía para la antigua mitología, con tanta fortuna que lo nuevo se ennoblezca y lo viejo se rejuvenezca".[9]

Podemos entender que existe una estrecha relación entre la noción de mito y la de *póiesis*. El mito será el centro desde donde gravita la imaginación; el hombre posee una fuerza imaginativa que lo impulsa a la búsqueda de la verdad. Si lo que define al hombre es su infinita capacidad de imaginar, si es la fuerza de la ficción la que permite actualizar el sentido siempre nuevo de los antiguos mitos, encontramos que la noción de mito está relacionada directamente con la noción de *póiesis*, y el mito con el evento lingüístico. Para Herder esta fuerza imaginativa está relacionada con el clima y la tradición. Cada pueblo posee una estructura mítica común que permite hacer comprensibles los mitos. Lo importante es conocer la tradición en que cada pueblo inscribe su mitopoética. Por otra parte, no podemos dejar pasar el parágrafo 49 de la *Crítica del juicio* de Kant. Debo recordar que Inmanuel Kant era contemporáneo de Herder y amigo de Hamann. Para Kant:

> La imaginación (como facultad de conocer productiva) es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza sacada de la materia verdadera [...] es en la poesía en donde se puede mostrar en toda su medida la facultad de las ideas estéticas. Pero esa facultad, no es propiamente más que un talento (de la imaginación).[10]

---

[8] H-G Gadamer, *op. cit.*, p. 42.

[9] Herder, citado por Manfred Frank, en *El Dios venidero* (Lecciones sobre la nueva mitología) Barcelona, Del serbal, 1994, p. 128.

[10] Inmanuel Kant, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 6a. ed., 1997, p. 285.

Insiste Kant en darle un lugar importante a la imaginación, a la fuerza de la formación de la imagen *(Einbildungskraft)*; sin embargo, las imágenes no producen conocimiento, no dicen nada acerca del objeto, y es en la poesía *(Dichtung)* donde se evidencia la fuerza creadora de la imaginación. Sin embargo, la imaginación es capaz de crear una segunda naturaleza que proviene de la verdadera. En este pasaje Kant establece la analogía entre naturaleza y poema, tesis central en la filosofía de Schlegel:

> El mundo de la poesía es tan inmenso e inagotable como el reino de la naturaleza, dadora de vida, lo es de las plantas, animales y formaciones de toda especie, figura y color. Y qué son éstas frente a la poesía informe e inconsciente que se agita en las plantas, resplandece en la luz, sonríe en el niño, centellea en la flor de la juventud o arde en el pecho amoroso de la mujer. Esta es la poesía primaria y original sin la que de seguro no habría ninguna poesía de la palabra.[11]

De aquí que los románticos establecieran una relación de analogía entre la naturaleza y el poema: ambas son creaciones. Si lo que define al hombre es la fuerza de la ficción y la imaginación, el pensar tendrá su origen en esta fuerza, al igual que el lenguaje. Para Herder existe una estrecha relación entre el pensar y el lenguaje, esto debido a la fuerza de la imaginación. Existe, pues, una estrecha vinculación entre las nociones de mito y *póiesis*. Frank dirá que esta es una deuda de Herder con Hamann:

> Herder era amigo de Heyne, y fue a través de él como le llegó la idea del enraizamiento nacional de la mitología. Pero fue la influencia de Hamann la que le permitió descubrir la semiótica —esto es, la teoría de los signos lingüísticos— como método para descifrar el alma humana a partir del lenguaje.[12]

También Sergio Givone, en el libro *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, afirma que la característica fundamental del mito es la de ser un evento lingüístico:

> Lo real es mítico, el mito no es más que la realidad entendida como evento lingüístico, verbal; esta es la respuesta más radical dada por los románticos a Hegel. El vínculo entre mito

[11] Fr. Schlegel, *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 96.
[12] *Op. cit.*, p. 144.

> y realidad en la palabra es tan absoluto que ésta se hace, como atestigua la revelación, carne, encarnación divina.[13]

Si la poesía es la fuerza creadora de la imaginación, desde donde se crean el pensamiento y el lenguaje, la muestra de esto está en el *Génesis* de San Juan: "en el principio era el verbo". En este sentido, Albert Béguin dice: "Herder carga todo el acento en el sentimiento y la imaginación, en oposición a las facultades racionales. Lo soberano no es ya sólo lo afectivo, sino sobre todo la imaginación poética, a la cual —como buen discípulo de Hamann— otorga un papel eminente".[14] Por otra parte, expresa Givone que la verdad de la palabra se encuentra en su revelación hecha carne. El estudio de esta temática será abordado por Gadamer para intentar hacer conmensurable su teoría del lenguaje, teoría que se encuentra inscrita en la vuelta o *Kehre* heideggeriana del lenguaje.

De la semiótica, —"teoría de los signos"— de Hamann se servirá Herder para intentar hacer conmensurable su teoría del lenguaje. Para Herder —"como lo será luego para los románticos"— la naturaleza es un sistema de signos que establecen una relación de significados. La razón no consiste sino en hacer realidad ese sistema de signos. El mundo, a su vez, es una racionalización y los hombres nos relacionamos con el mundo a partir de los signos, a partir de la interpretación de los signos. Recordemos que Herder tiene como antecedentes tanto a la teoría de Leibniz sobre un lenguaje simbólico universal o Matesis Universal, como a la matematización de la naturaleza, de Copérnico. Sin embargo, creemos que Herder inicia una larga tradición que llega hasta la Modernidad, en la cual, al reconocer en el lenguaje un carácter simbólico e instrumental, éste queda imposibilitado para decir la esencia de las cosas. Pienso en autores modernos como Wittgenstein, Heidegger y el propio Gadamer:

> Ningún lenguaje expresa objetos sino nombres: ninguna inteligencia humana conoce, en consecuencia, objetos, sino solamente sus símbolos a los que designa con palabras: descubrimiento éste que, humillante por demás, asigna límites muy estrechos a toda la historia de nuestro intelecto y le da una apariencia poco sustancial.[15]

---

[13] Sergio Givone, *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, Madrid, Visor, 1991, p. 63.

[14] Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*, México, FCE, 1954, p. 87.

[15] *Op. cit.*, p. 269.

Los hablantes de una lengua y/o cultura heredan una imagen de mundo (*Bild*) que es la que permite comunicarse y comprenderse en la esfera de esa imagen de mundo. Las palabras *Bild* y *Bildung* juegan un papel importante en la concepción del lenguaje de Herder, pues éste entiende a la poesía como el suelo común donde se justifica y legitima una conciencia histórica. A nuestro juicio, ese suelo común no es otro que la formación, pues éste se forma a partir de la imagen *(Bild)* del mundo. Como imagen de mundo define Herder a la formación de conceptos; "Los conceptos no existen previamente ni tampoco copian algo que ya haya estado previamente en el mundo, sino que es el concepto y en sus relaciones con los demás en donde se forma por vez primera algo así como un mundo. Un mundo: esto es, el compendio de relaciones entre signos".[16] La poesía crea esa imagen de mundo, ese suelo común a través del cual los herederos de una lengua se comprenden en esa imagen de mundo. Aquí es donde la palabra se convierte en verdadera, a través de ese suelo común que la poesía ha creado y que es en definitiva la que permitirá ponernos de acuerdo en la cosa. En el habla se materializa la mitopoética de los pueblos y la razón: "En el habla empieza su razón y su cultura, pues sólo en ella se domina a sí mismo y ejerce la meditación y arbitrio de que es capaz en virtud de su organización." Finalmente, Herder propone el estudio de diferentes épocas y lenguas para encontrar en éstas un símbolo universal; encontrar los signos que enuncien la verdad, es decir, hacer conmensurable la interpretación del Hombre y el universo. Aunque esta teoría del lenguaje de Herder signifique un paso importante, creemos que aún se encuentra en la tradición inaugurada por Platón en el *Cratilo*, una concepción intrumentalista del lenguaje que privilegia el *logos* sobre la esencia del lenguaje. Por otra parte, vemos en la búsqueda de un lenguaje simbólico universal, una idea eminentemente ilustrada.

La noción de *póiesis* tiene en occidente una larga tradición. En Aristóteles significa: inventar, crear y producir desde la nada. Por su parte, Gadamer beberá en las fuentes de Aristóteles con el fin de establecer la diferencia entre *póiesis* y *techné*. Por la primera entiende "la capacidad espiritual de idear, bosquejar, en suma, el saber que dirige el hacer".[17] Por el contrario, la *techné* está más dirigida al producir del artesano. Al establecer esta diferencia,

[16] Manfred Frank, *El Dios Venidero*, p. 150.

[17] H-G, Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 286.

Gadamer nos remite nuevamente al pensamiento griego: la *póiesis* proviene de un horizonte moral, y es allí desde donde enuncia la verdad, la *phrónesis*. A decir de Aristóteles, los juicios de la *phrónesis* no sólo son bellos sino también buenos.

Origen de la formación de conceptos en Gadamer

Hasta ahora hemos creído demostrar la hipótesis central de la investigación: la noción de *póiesis* se mantiene como hilo conductor desde Herder y el primer Romanticismo hasta la hermenéutica contemporánea. De igual modo hemos intentado precisar las diferencias de esta noción en cada autor analizado. Ahora intentaremos demostrar hasta qué punto la noción de *póiesis* se hace patente en la propuesta hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y cómo la utilización de la misma resulta un intento por hacer conmensurable la tesis sobre el lenguaje de Martin Heidegger.

En el libro *Estética y hermenéutica*, Gadamer se pregunta: ¿Por qué dejar de lado los grandes logros de la lógica moderna, que ha dado en los últimos cien años pasos inimaginables más allá de Aristóteles, y adentrarse cada vez más en la oscuridad de las sombras poéticas? Se trata de una recriminación directa al camino planteado por Heidegger después de la *Kehre*, en la cual el discurso filosófico parece perdido en la oscuridad de la poesía. A partir de esta pregunta, Gadamer intentará rescatar algunas nociones que le permitan garantizar, por un lado, el sostenimiento de las tesis de Heidegger sobre el lenguaje, y por otra parte, patentizar en sus propuestas hermenéuticas el distanciamiento con la concepción instrumental del lenguaje predominante en la tradición occidental, y a la vez hacer conmensurables sus tesis.

A nuestra manera de ver, el capítulo 13 de *Verdad y método* es un intento por hacer conmensurable la tesis del lenguaje como apertura de mundo. En principio, Gadamer establece la diferencia entre *logos* y lenguaje e intenta demostrarnos cómo desde la época clásica griega se marcará con precisión la dirección de la teoría del lenguaje en occidente. Para Gadamer, el centro de la discusión griega sobre el lenguaje estará en el *Cratilo* de Platón. En este fundamental diálogo se discuten las dos hipótesis sobre el lenguaje: la teoría convencionalista y la intrumentalista. Los argumentos de ambas teorías, soportados por Cratilo y Sócrates, marcarán la dirección de la teoría del lenguaje en occidente, la supremacía del *logos* sobre la esencia del lenguaje.

El primer parágrafo del capítulo 13 está dedicado a establecer las diferencias entre *logos* y lenguaje. Por *logos* entiende Gadamer el desarrollo de la dialéctica platónica en la cual la objetividad del conocer queda "al margen de las palabras". Por el contrario, la tesis del *Cratilo* apuesta a "confiar el pensamiento tan por entero a sí mismo y a sus verdaderos objetos, abrirlos a las ideas de manera tal, que con ello se supere la fuerza de la palabra." Más adelante aclara: "La superación del ámbito de las palabras por la dialéctica no querrá decir por supuesto que existe realmente un conocimiento libre de palabras, sino únicamente que lo que abre acceso a la verdad no es la palabra sino a la inversa".[18]

La Ilustración griega inicia y define el camino de la teoría del lenguaje en occidente; la verdad no está basada en la relación entre la palabra y la cosa, sino en el signo. El signo, por su parte, se dice de las ideas, de los modelos; es, en definitiva, lenguaje de la razón. Tanto los argumentos de la teoría convencionalista como los de la intrumentalista del lenguaje, presuponen la supremacía del *logos* en detrimento de la esencia del lenguaje. Desde aquí resulta fácil vislumbrar el desarrollo del simbolismo matemático de Leibniz, así como la filosofía analítica y la lingüística contemporánea. La verdad está ahora resguardada por el modelo simbólico matemático, asegura la verdad frente a las contingencias de las lenguas históricas; la verdad y objetivación del conocimiento estarán aseguradas por la certeza matemática.

Sin embargo, Gadamer encuentra en los argumentos del *Cratilo* un resquicio que le permite, desde la tradición, conmensurar las nociones que intentaremos explicar: la concepción trinitaria de la palabra, y la metaforización como condición fundamental del lenguaje.

Como dijimos, el *Cratilo* desarrolla una teoría del *logos* como signo. Este signo, que es el lenguaje de la razón, no será capaz de expresar conocimiento pues es un puro ideal éste sustituye al verdadero conocimiento y sólo expresaría conocimiento en el momento de producirse. Según Gadamer, la imperfección del hombre no permite un "conocimiento adecuado a *priori*", todo conocimiento está mediado por la experiencia. Por eso, la tesis del *logos* tiene una clara contradicción: "este conocimiento es ciego en la medida en que el símbolo aparece en lugar de un verdadero

[18] H-G Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 489.

conocimiento y muestra tan sólo la posibilidad de que éste llegue a producirse".[19]

Por el contrario, la palabra es algo más que un signo: "En algún sentido difícil de precisar es también algo así como una copia".[20]

Desde la fuente aristotélica del lenguaje como copia, y más allá, de la tradición platónica del lenguaje como instrumento de la razón, se servirá nuestro autor para explicar la concepción trinitaria de la palabra. Intentaremos explicarnos. A nuestro juicio, Gadamer es un verdadero representante de la dialéctica socrática. ¿Qué queremos decir? Que con el mismo rigor dialéctico de un Sócrates, Gadamer soportará su edificio teórico a través de los resquicios que los argumentos del otro le permitan. Así pues, consideramos que la noción trinitaria de la palabra debemos leerla desde las debilidades que la argumentación de la teoría del *logos* deja abierta en el *Cratilo*, y desde los argumentos de la lógica aristotélica. Las debilidades de la teoría del *logos* las encuentra en las pretensiones ilustradas de reducir el lenguaje a meros signos, y las evidencias a las que se ve sometida esta teoría son las contingencias de las lenguas naturales. Por eso, la palabra es más que un signo: es también un significado: "uno busca la palabra adecuada, esto es, la palabra que realmente pertenezca a la cosa, de manera que ésta adquiera así la palabra".[21]

Para intentar demostrar que la palabra pertenece a la esencia de la cosa o que la palabra dice la cosa, Gadamer recurre a dos argumentos: la noción trinitaria de la palabra y la noción de formación de conceptos, ambas intentan asegurar la verdad de la palabra. Para comenzar, expone que la noción de encarnación, propia de la concepción trinitaria de la palabra, no responde a la idea de alma ni al dios de la conceptualización cristiana, sino por el contrario a la idea de la palabra como copia, la cual está presente desde los griegos y es retomada por San Agustín. Al estudiar los argumentos de San Agustín, Gadamer encuentra que lo fundamental es que el lenguaje humano es lenguaje porque participa de la divinidad. Para el de Hipona existe una palabra interna y una externa, y la conclusión es que: "la palabra interna es, pues, el espejo y la imagen de la palabra divina". Lo que permite que la palabra fluya entre el padre y el hijo es la noción de copia o

[19] *Ibidem*, p. 500.
[20] *Idem*.
[21] *Ibidem*, p. 501.

imagen.[22] La palabra dice la verdad por la encarnación de la palabra divina, por ser su copia o imagen: "Y ello precisamente porque no es una copia (*Abbild)* sino una imagen *(Bild*) real y efectiva".[23]

¿Pero cómo es posible que la palabra divina encarne en la humana? Creemos que la noción de *póiesis* es clave para obtener alguna respuesta. La palabra emana.

> En el proceso de la emanación, aquello de lo que algo emana, lo uno, no es ni despojado ni aminorado por el hecho de la emanación. Esto vale también para el nacimiento del Hijo a partir del Padre. [...] De esta manera se comprende que la generación de la palabra pudiera entenderse como una copia auténtica de la trinidad. Se trata de una verdadera *generatio*, de un verdadero alumbramiento, aunque por supuesto aquí no aparezca ninguna parte receptora junto a la generadora.[24]

Esta generación, este alumbramiento son sin lugar a dudas la noción de *póiesis*. Gadamer explica que aunque la analogía entre pensamiento divino y humano sea teológicamente correcta, su interés está puesto en "el nexo de lingüisticidad y comprensión". Igualmente se interesa por "la imperfección del espíritu humano y su diferencia con el divino." La palabra es en alguna forma una copia de la palabra divina, la diferencia entre ambas es que la primera es imperfecta y la segunda perfecta; sin embargo, la palabra es como la imagen del espejo en donde se refleja la cosa con exactitud. Mientras la palabra divina es única, la humana necesita "muchas palabras distintas". Con esto, Gadamer expone la tesis de la multiplicidad de sentidos que tienen las palabras para decir las cosas. Por otra parte, el proceso de la generación de la palabra no corresponde a las nociones de potencia y acto. No se trata de que la palabra esté en potencia y en el momento del conocimiento se realice en acto, sino que es un mismo proceso (de *póiesis*, de creación), en el cual se da simultáneamente la palabra y el conocimiento. Creemos que así como la interpretación y

[22] En la entrevista que Carsten Dutt realiza a Gadamer éste precisa la cercanía entre las palabras *(Bild)* imagen y *(Abbild)* copia y reproducción. En la misma, Gadamer explica cómo la tarea del poema es ser más que mera copia. En Carsten, Dutt, *Conversaciones con H-G Gadamer,* Madrid, Tecnos, 1995, pp. 90-92.

[23] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 170.

[24] H-G Gadamer, *Verdad y método*, pp. 508-509.

comprensión son un mismo momento de la experiencia hermenéutica, la palabra y el conocimiento se producen en un mismo acto.

Con la noción de formación de conceptos, Gadamer intentará hacer conmensurables sus tesis sobre el lenguaje. La misma tiene por objeto asegurar la objetividad de la palabra más allá de la concepción instrumental del *logos* griego que ocultó la esencia del lenguaje. Para Gadamer, la formación de conceptos es una de las condiciones de posibilidad que garantiza el entendimiento. Por formación de conceptos entiende Gadamer el proceso en el cual "la palabra no expresa al espíritu sino a la cosa a la que se refiere." Esto se explica a partir de la noción de palabra como espejo en el cual se refleja la imagen de la cosa. Existe, según nuestro autor, una estrecha relación entre "La constelación objetiva pensada (la *specie*) y la palabra." Como lo hemos dicho antes, no se trata de una relación de potencia al acto, sino de un mismo momento hermenéutico en el cual se produce el conocimiento. Lo que Gadamer quiere demostrar es la relación entre pensamiento y lingüisticidad. Pero fundamentalmente, el carácter de acontecimiento del lenguaje.

¿Cómo se produce la formación de conceptos del lenguaje? Éste es un argumento de la escolástica que tiene sus raíces en la lógica aristotélica. Para Gadamer, siguiendo a Aristóteles, la formación de conceptos sigue un orden sobre la base de accidentes y relaciones, aquí se patentiza la condición de finitud de nuestro espíritu, que no alcanza a conocer sino por los accidentes. La formación de conceptos sigue un orden lógico. El que habla se refiere a conceptos generales, sin embargo, "está orientado hacia lo particular de una visión objetiva que todo lo que dice participa en las particularidades de las circunstancias que tiene ante sí." Siguiendo este análisis, Gadamer expone:

> A la inversa, esto quiere decir que el concepto general al que hace referencia el significado de la palabra se enriquece a su vez con la contemplación de las cosas que tienen lugar en cada caso. [...] al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras.[25]

En oposición a la concepción ilustrada que va desde Descartes y alcanza a Leibniz —quienes pretendían realizar una clasificación

---

[25] *Ibidem*, p. 514.

lógica y objetiva del conocimiento, por medio de un lenguaje simbólico universal que expresase la generalidad de la especie— Gadamer propone una lectura inversa de la tradición del *logos* de occidente. Quien conoce, conoce por medio de la generalidad de los conceptos del lenguaje, no obstante, éstos se refieren siempre a las cosas específicas. La conciencia lingüística —según Gadamer— no permite una clasificación general de la especie, sino que por nuestro espíritu finito sólo conocemos las particularidades de las cosas que contemplamos. Creemos que la noción de enunciación que Gadamer tomara de Heidegger le servirá para explicar este evento. Las cosas se enuncian y salen al encuentro ya hechas palabras. Con el concepto de formación nos acercamos cada vez más a las cosas que enunciamos, así formamos nuevos conceptos. La vida no sería sino "un proceso continuado de formación de conceptos".

¿Qué condición reúne el lenguaje que permite una constante formación de conceptos? Creemos encontrar la respuesta en la condición fundamental del lenguaje, que consiste en la transposición lógica de conceptos o en lo que Gadamer llama también metaforización fundamental del lenguaje: "La transposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica sino que corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la ampliación retórica de este principio general de la formación que es al mismo tiempo lingüístico y lógico".[26]

Para Gadamer la condición fundamental del lenguaje es la de la prevalencia del significado sobre el signo. La objetivación de la palabra no la realiza la formalización del lenguaje, sino el despliegue de la metáfora como condición fundamental del lenguaje. Este planteamiento de alguna manera lo encontramos también en Nietzsche:

> ¿Qué es entonces la verdad? —se pregunta Nietzsche— Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismo, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido extrapoladas y adornadas poética y retóricamente.[27]

---

[26] *Ibidem*, p. 516.

[27] Fr. Nietzsche, *La verdad y la mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 25.

Con esto quiero destacar, por último, que podemos vincular el pensamiento de Hans-Georg Gadamer con una tradición de pensamiento que va desde el inicio del Romanticismo, que pasa por Nietzsche y llega a nuestros días en la hermenéutica contemporánea. El intento de Gadamer consiste en transformar algunas tesis de la tradición romántica en hermenéutica.

ARTE CONTEMPORÁNEO SIN SENTIDO COMÚN: UN RETO PARA LA ESTÉTICA HERMENÉUTICA

*Laura Flores**

¿Cómo se puede reducir el espacio entre el lenguaje de la esfera especializada del arte y el público al que supuestamente va dirigido? La respuesta a esta pregunta tiene que ver con el centro mismo de lo artístico y plantea, por ejemplo, que más allá de la poderosa influencia del pensamiento kantiano en el arte moderno, a propósito del surgimiento de la esfera autónoma de la estética (juicio estético del gusto y genio, disociados de la dimensión práctica y moral del sentido común y de la propia acción histórica), la hermenéutica de Gadamer ofrece algunas pistas importantes para un concepto de lo estético que supera la distancia entre aisthesis *y* noesis, *que se muestra acorde a la nueva producción artística, y que se vuelve a enlazar con la generalidad práctica que rige la vida comunitaria a través de un consenso ético.*

Unas pocas pero decididas manchas negras, como trazadas por un gigantesco pincel, invaden un enorme lienzo blanco y forman un gesto caligráfico. Parecen haber sido trazadas gracias a una única y decidida acción del brazo. Algunos chorretones de pintura negra se desprenden de su agitada forma, confirmando su urgencia. El cuadro es una conocida obra del expresionismo abstracto norteamericano. El lugar, un importante museo de arte moderno en cualquier gran ciudad del mundo. La acción común del público, la siguiente: detenerse delante del cuadro y sorprenderse de la fuerza expresiva. En algunos casos, viceversa. Hay quien contempla el cuadro de lejos y quien, en un típico tic de museo, se acerca a la pequeña cédula junto a a la obra, intentando encontrar alguna información que les permita acceder a su significado. Sólo encuen-

* ITESM / CCM.

tran el nombre del autor, Robert Motherwell, el título de la obra y el año de ejecución de ésta. Ah, y el nombre de la colección o coleccionista a quien pertenece o perteneció la obra (Ilustración 1).

—*¡Pero si esto lo pudo haber hecho mi hijo!*— El guarda del museo sonríe ante la enésima variación de la misma expresión que, reiterada e inevitablemente, incita el cuadro en el público común. El curador, teórico o crítico, que observa la escena confirma la poca educación que tiene el público general con relación al arte moderno.

La obra referida se asocia a un movimiento artístico de hace cincuenta años, el expresionismo abstracto. Pero la perplejidad del público ante prácticamente todas las formas modernas y contemporáneas del arte es un fenómeno bastante corriente. Y aunque es un hecho que debería preocupar a curadores, teóricos y críticos, la falta de comprensión o vinculación del público con las obras de arte se repite, año con año, exposición tras exposición, en la mayor parte de los museos y galerías de todo el mundo. Pocos son los profesionales que se preocupan por reducir el espacio entre el lenguaje y las propuestas de la esfera especializada del arte, simbolizada por el museo, y el público al que supuestamente están dirigidos tal lenguaje y tales propuestas. Cuando hay algún tipo de "interfaz" educativa con relación a las exposiciones —léase conferencias, visitas guiadas, seminarios, etcétera— el objetivo implícito de tales esfuerzos es la asimilación del público al conocimiento privilegiado ("el gusto") y no viceversa.

La existencia de dos parámetros cualitativos de juicio estético está ya implícita en las teorías del *gusto* del siglo XVIII: el "buen gusto" —expresión tautológica del *gusto*— se asociará a una cierta cualidad positiva de juicio estético de la sociedad cultivada, mientras que el *mal gusto* se relacionará con la omisión, insuficiencia o desinformación de esta cualidad. Aunque inicialmente el *gusto* se entendió como una facultad de formular juicios estéticos, acordada a través de una concordancia social (el *sentido común*); en la *Crítica del juicio* de Kant, de 1790, el *gusto* aparece disociado de éste. La comprensión kantiana del *sensus communis* es radicalmente diferente de la de otros pensadores, que entienden el término en su dimensión moral y no en su calidad de exigencia apriorística, afirmativa y positiva de cualidad universal:

> Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo

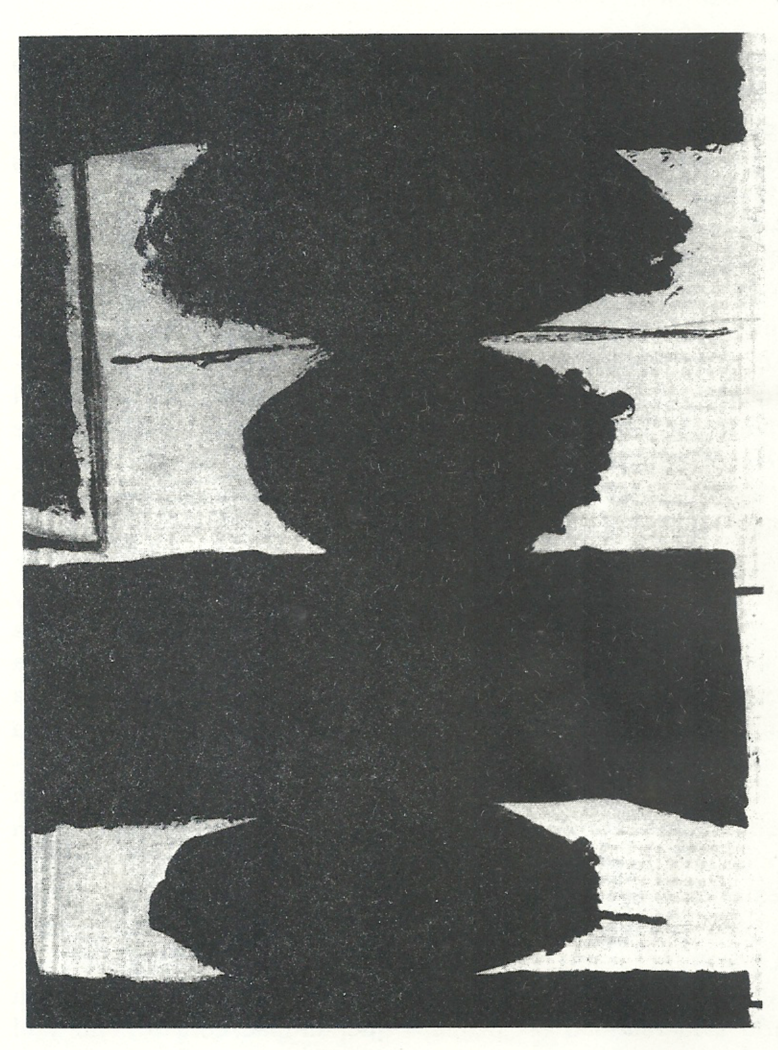


Ilustración 1. Bigelow, Robert and John E. Scofield. Robert Motherwell. Reconciliation Elegy. Robert Motherwell, *At five in the afternoon*. New York; Skira, Rizzoli, 1980, p. 45.

> de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así a la razón total humana, y así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio.[1]

Que Kant proponga un "juicio estético del gusto", desvinculado de cualquier cualidad ética y/o lógica, es consecuencia de su afán de construir un sistema filosófico complejo a partir de las esferas teleológicas independientes de la razón pura, la razón práctica y lo sensible. En la *Crítica del juicio*, cúspide de la filosofía kantiana, se distingue claramente "lo bello" de "lo agradable" y lo "bueno" por la calidad *desinteresada* del primero (y por el *interés* de los segundos). Clave de la estética idealista y moderna posterior y fundamento de la logística discursiva de los museos, el concepto de *juicio estético* se vuelve, en Kant, una cualidad trascendental autónoma limitada al ámbito de lo sensible y disociada de aquél del conocimiento: "Lo subjetivo, empero, en una representación, lo que *no puede de ningún modo llegar a ser un elemento de conocimiento,* es el placer o el dolor que con ella va unido, pues por medio de él no conozco nada del objeto de la representación [...]"[2]

Así, en su *Crítica del juicio* Kant deja atrás la comprensión de una producción humana intelectual-sensible en que "belleza" y "conocimiento" aparecían como valores asociados en una misma obra, como en el caso de Leonardo Da Vinci. Si bien en la "Estética trascendental" de su *Crítica de la razón pura*, de 1780, Kant había propuesto la *intuición* como un concepto puente entre la inteligencia sensible (*cognitio sensitiva*) y la inteligencia conceptual, equivalentes a los polos platónicos de *aisthesis* y *nóesis*, la tercera *Crítica* puede entenderse como una intención de Kant de limitar la aplicación del conocimiento al fenómeno estético y de caracterizar la satisfacción estética como algo "sin concepto" (Ilustración 2).[3]

Si bien sabemos que los paradigmas de Arte y Ciencia comenzaron a definirse como opuestos a partir del Renacimiento, a través de una diferenciación de los modos de operación de ambos con relación a la realidad (el primero quedándose con *lo bello* y el

---

[1] Emmanuel Kant, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1999, p. 41, p. 270.

[2] *Ibidem*, VII, p. 201.

[3] H-G Gadamer, "Intuición e intuitividad", en *Hermenéutica y estética,* Madrid, Tecnos, 1996, pp. 153, 155.



Ilustración 2. Leonardo Da Vinci. *Study for measuring the earth,* from surface to Center Emil Vollmer, Leonardo Da Vinci (NY: Reynal & Co, s.f.) p. 204.

segundo con *lo verdadero*),[4] es importante recalcar aquí la reducción que también sufre el concepto de *lo estético* en la estética de Kant con relación a la finalidad o el uso práctico (*lo bueno*). Tal separación de *lo estético* y *lo útil* se remite otra vez al pensamiento kantiano posterior de la *Crítica del juicio.* Pero no sólo es importante explicar la autonomía y autosuficiencia de *lo estético* por su rol como elemento culminante en el sistema filosófico de Kant; también es pertinente decir que tal noción es contemporánea a la creación de los primeros museos estatales y públicos, a la Revolución Industrial, a los movimientos sociales de fines del siglo XVIII, al surgimiento de una necesidad de opciones de ocio o entretenimiento masivo y, finalmente, al nacimiento de un público burgués con capacidad adquisitiva para comprar arte. En este contexto puede entenderse la acogida que tuvo el concepto de juicio estético kantiano como una capacidad indiferente de finalidad práctica alguna. El *desinterés* del juicio estético (*la finalidad sin fin*) consiste en que *lo estético* carece de otra finalidad concreta que la de la misma representación *estética* del objeto: "cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o a algún otro, sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión) [...]".[5]

A partir de Kant, cualquier representación estética que involucre un fin práctico —los bocetos de sillas de Jorge Pensi, por ejemplo— tendrá que ser considerada fuera de los parámetros del arte o de lo "estético" (Ilustración 3).

En el caso de los bocetos citados existe una clara cualidad sensible y formal que, sin embargo, denota menos que su finalidad práctica de ser proyectos de diseño industrial. La distinción kantiana de belleza libre (*pulchritudo vaga*) y belleza adherente (*pulchritudo adhaerens*) se establece justamente a partir de que en la primera no hay concepto ni fin, como en la naturaleza o en el "arte" decorativo u ornamental; y que en la segunda sí los hay.[6] Aunque

[4] Al arte se asociarán todas aquellas experiencias sensoriales o *estéticas* que permiten al hombre expresar su vivencia subjetiva a través de la creación de obras materiales. La ciencia, en cambio, se centrará en el conocimiento objetivo de la realidad física a través de un trabajo metódico de investigación, experimentación y codificación lógica de resultados.

[5] Kant, *op. cit.*, p. 210.

[6] *Ibidem*, p. 226.

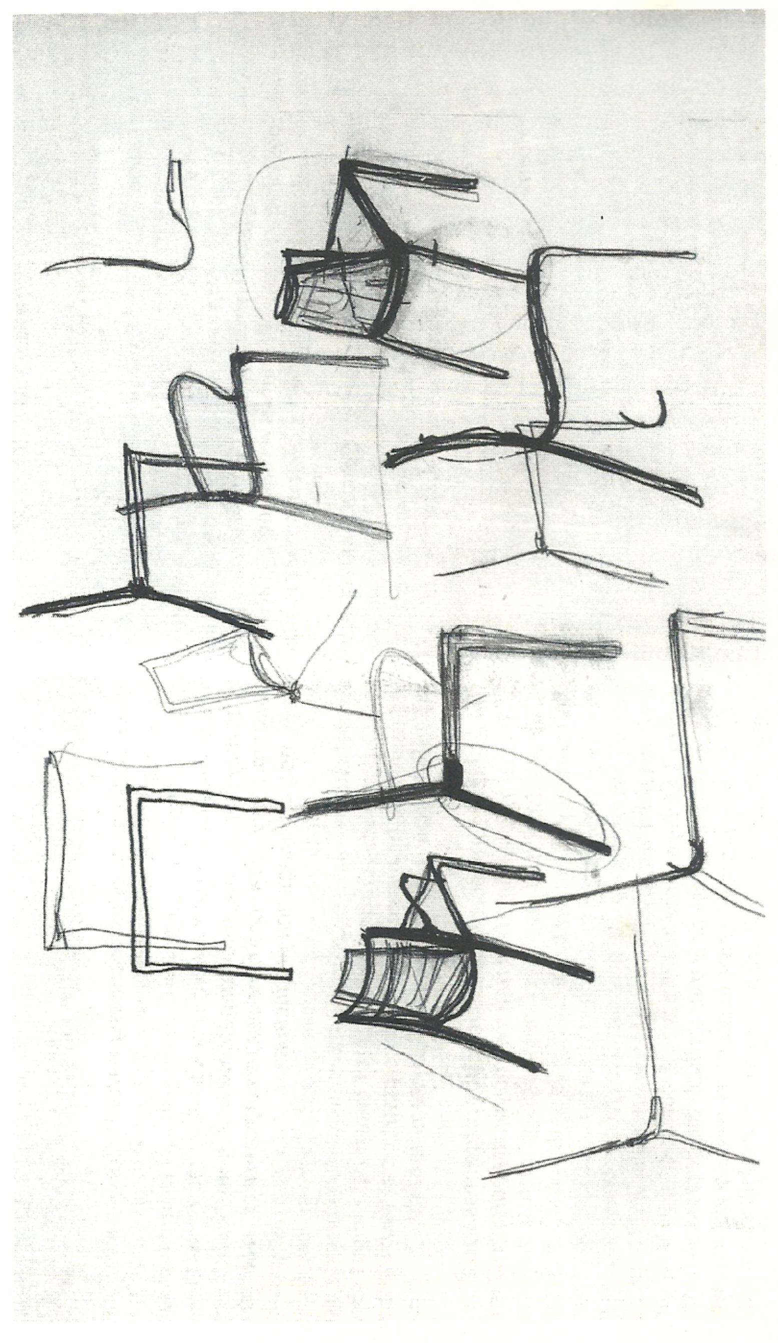


Ilustración 3. Sillas de Jorge Pensi. Dibujos. On Diseño. No. 192. España, 1998.

Kant no aplica el juicio estético al arte, la estética idealista posterior sí lo hará (Ilustración 4).

Kant distingue dos clases de juicios, el *determinante* y el *reflexivo.* En el primero lo particular se subsume bajo lo general; se relaciona con aquello que llamamos "juicio" y que permite el conocimiento de los objetos. Es lógico y se aplica a la razón práctica y pura. En el segundo, el *reflexivo*, lo particular aborda lo general bajo lo cual ha de subsumirse. Es estético, no se puede demostrar y concierne al juicio del gusto.

La trascendentalidad y reflexividad del gusto en Kant tuvo como consecuencia, como hemos sostenido antes, la reducción de lo cognitivo conceptual (*noesis*) a favor de lo sensible (*aisthesis*). Evidentemente, esta idea es compartida por muchos en su tiempo. Anterior a Kant en su reflexión estética, Baumgarten sostenía que el *pulchro cogitare* dependía de una *cognitio sensitiva*. Tal "inteligencia sensible" se entenderá en Kant a través de la noción de *intuición,* entendida como "representación de la imaginación".[7] Aunque Kant introduce la discusión sobre la intuición en su *Crítica de la razón pura* de 1781, su influencia en el terreno de lo estético es muy patente. En la primera Crítica, la *intuición* y el *concepto* se entienden como fases o momentos del juicio cognoscitivo. En el caso del juicio estético, Kant evita su mención de intuición como puente entre los polos perceptual y cognitivo y, en cambio, habla de lo estético como el "libre juego de las facultades sensibles" (imaginación y entendimiento). Como puede notarse, en el argumento sobre la intuición, en la *Crítica de la razón pura,* todavía se sostiene la influencia de la oposición platónica de las esferas de lo perceptual (*aisthesis*) y lo conceptual (*noesis*). Sin embargo, en la tercera *Crítica* hay una oscilación hacia lo "noético", no en el argumento sino en el modo en el que se estructura éste.[8] Ese sutil deslizamiento no del argumento sino de la expresión y estructuración del pensamiento kantiano, de lo perceptual a lo

[7] H-G Gadamer, *op. cit.*

[8] En una nota al pie de página de su presentación de la "Estética Trascendental" en la *Crítica de la razón pura*, de 1781, hace notar la alteración por parte de Baumgarten "y los alemanes" del sentido epistemológico original de lo *estético*, consistente en su reducción a una mera "crítica del gusto y no a una discusión sobre lo "sensible". En su *Crítica del juicio,* de 1790, él mismo sucumbirá a esa tradición "Estética". Nota al pie de página. *Crítica de la razón pura.* Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Barcelona, Alfaguara, 1997, p. 66.

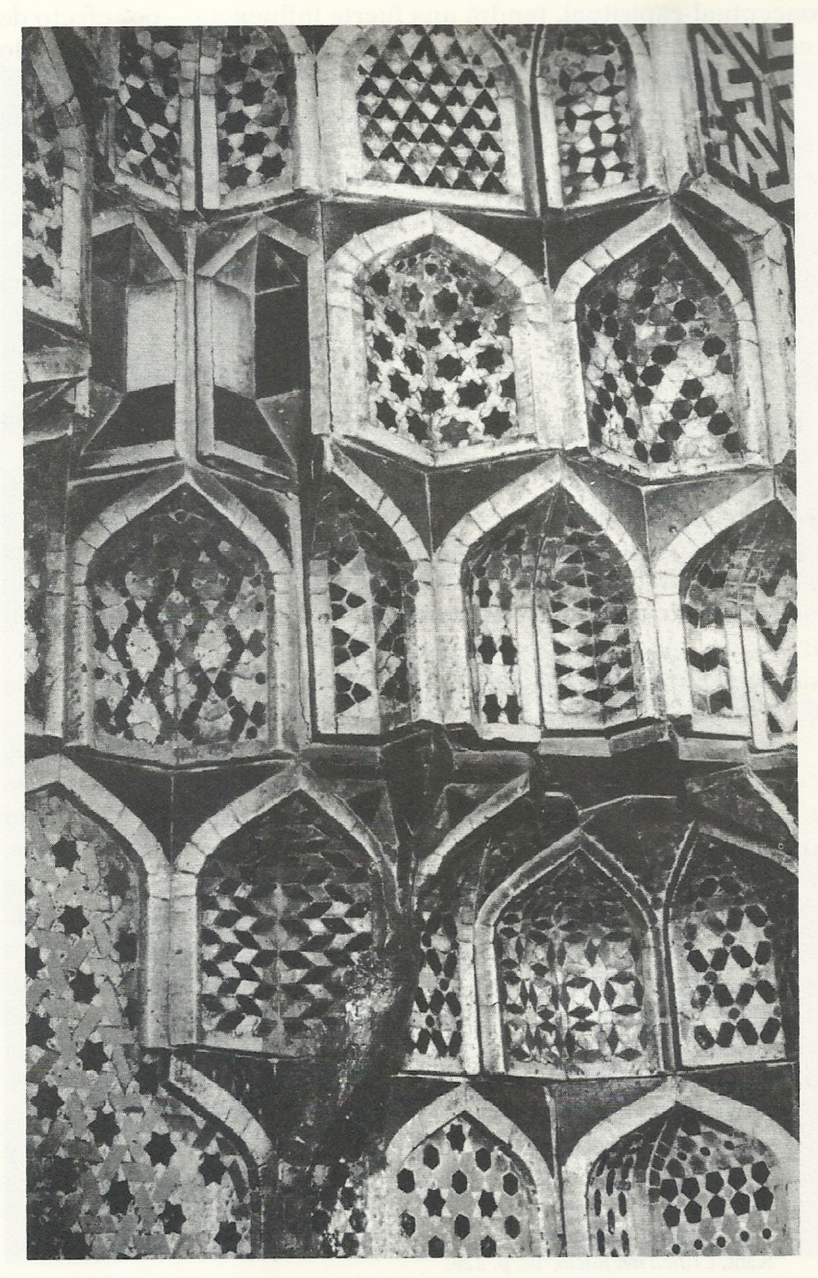


Ilustración 4. Detalle de la obra de mosaico de la Madrassa Sircali, Konia, 1243. Talbot Rice, David. El Arte Islámico. México, Hermes, 1964, p. 173.

conceptual-espiritual, tendrá una fuerte influencia —por efecto de una mala interpretación— en la estética posterior y en el desarrollo del arte moderno.

Si bien Kant sólo limita la aplicación del juicio de gusto a la discusión de belleza natural y no a la del arte, sus teorías sobre el *genio* y *lo sublime* de la tercera *Crítica* sí están dirigidas a la comprensión del fenómeno del arte. Para Kant, la *genialidad* del artista reside en su capacidad de producir algo a partir de la supraesfera de la belleza "libre" (*pulchritudo vaga*) que se opone al mero ejercicio del *gusto* o consideración de las convenciones de la belleza "dependiente" (*pulchritudo adhaerens*).[9] Kant resume su concepción de *genio* de la siguiente manera: "*Genio* es la capacidad espiritual innata (*ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte..."[10]

El *genio* no se hace; se nace. *Genio* es aquel que tiene capacidades sobrenaturales, como los *genios* protectores, particulares a cada hombre y que desaparecían con él, pero también es aquel que tiene la facultad de *engendrar*.[11] Es el don innato del *ingenium* lo que le permite trascender un mero *gusto* convencional para producir o crear objetos bellos: "Para el juicio de objetos bellos como tales se exige gusto; pero para el arte bello, es decir, para la creación de tales objetos, se exige genio".[12]

Así pues, la noción kantiana de *genio* como productor nos acercará a la del término de *creador* del siglo XIX, ya que en ella se intuye el cambio de una concepción de hombre común a la de un hombre-Dios facultado "por la naturaleza" para *engendrar* obras. Justamente como aparecen —y como entendemos— a los grandes artistas modernos, como Picasso, Pollock, y el autor del cuadro de nuestra historia del principio, Motherwell (Ilustración 5).

El caso de Motherwell no es sino un ejemplo bueno y concreto de la interdependencia que se da, en el arte moderno, de los conceptos de creatividad y unicidad: la obra vale porque está hecha por un ser excepcional, un 'autor'. El creador moderno no sólo es la encarnación de 'lo sublime': baste con decir que se le concibe como un sujeto en plena posesión de sí mismo, racional, claro y centrado, como lo expresa la frase de F. Schlegel, "un artista es

---

[9] Kant, *Crítica del juicio,* 16, p. 226.
[10] *Ibidem*, 46. p. 279.
[11] De la raíz griega **genos = nacer, engendrar.*
[12] *Ibidem,* 48. p. 281.

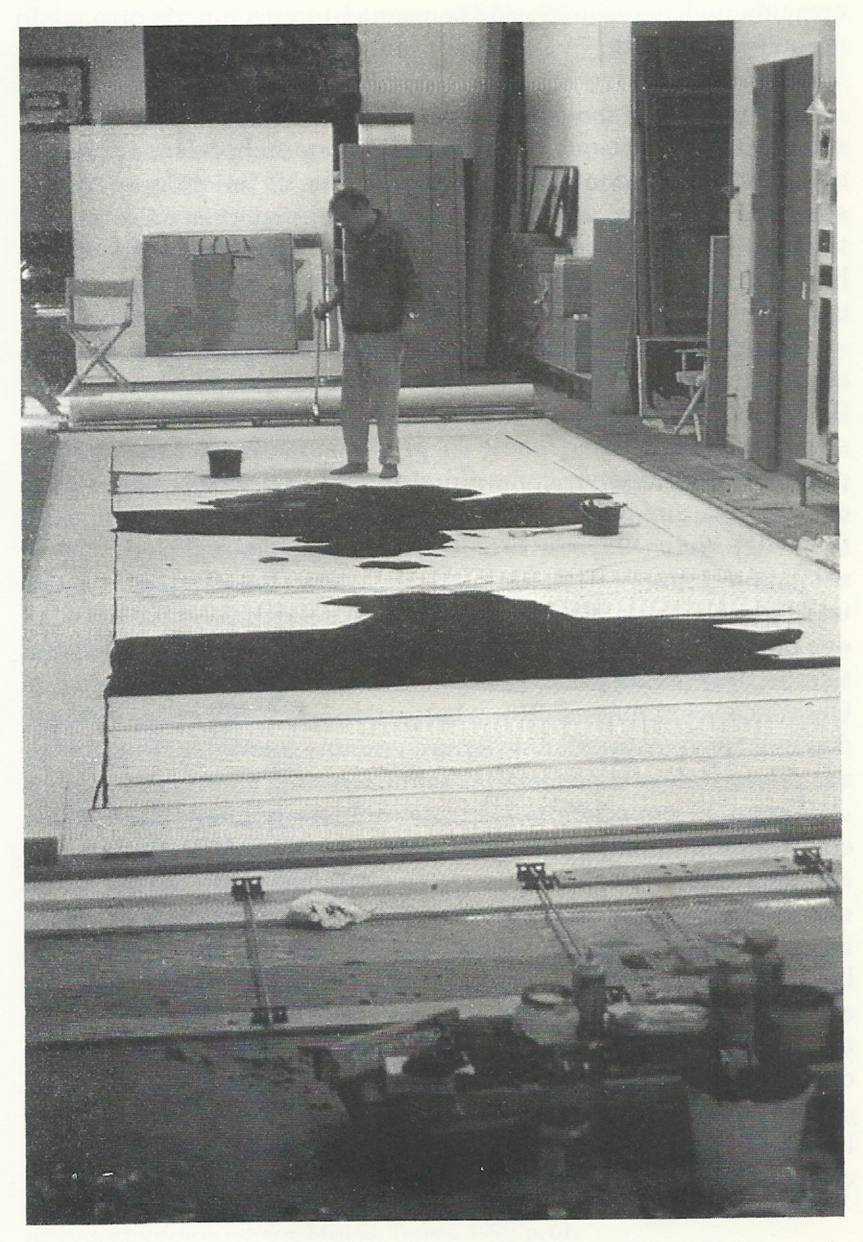


Ilustración 5. Robert Motherwell en su estudio. Bigelow, Robert and John E. Scofield. Robert Motherwell. Reconciliation Elegy. New York; Skira, Rizzoli, 1980, p. 45.

aquel que tiene su centro en sí mismo".[13] En su relación a la creación no hay resquicios de pensamiento y acción: de otro modo no podría emitir un "juicio" y por tanto, responder al principio de "autoridad".

Para que esta concepción de sujeto como autor/autoridad se sostenga es preciso que la creación funcione en la esfera autónoma de la *Estética* (recordemos que la *Estética*, el "juicio" y el "genio" son pilares que se sostienen mutuamente y que nacen al mismo tiempo...). En este esquema idealista, ni el contexto ni la acción histórica existen como bases de la creación ya que ésta se concibe como un acto libre, "neutro" e indeterminado.

El pensamiento kantiano, a través de su poderosa influencia en el Arte moderno y su concepto de *crítica* como proceso autorreflexivo, puso al "autor" en una situación paradójica; por una parte, su consideración como *fuente* del proceso creativo lo enseñoreaba, pero por otra, al tener como fin el proceso crítico, la depuración del medio a sus elementos esenciales, comienza a concebirse, a fines del siglo XIX, un arte desvinculado de reglas de representación y un "autor" *libre*. Al socavarse los cimientos de la tradición no queda otro pilar más que la solidez del nuevo "juicio" que pueda formular el "autor". Los artistas modernos son, al mismo tiempo, *fuentes* de juicio y ángeles en caída libre: más que en la Obra —cada vez más *estética* y hermética— la validez de su trabajo depende de su capacidad de llenar, con una nueva teoría ontológica, el hueco dejado por la representación.

Como la concepción kantiana del genio marca la idea de *creatividad* contemporánea, me parece relevante hacerla aún más explícita. En primer lugar, *genio* es un *talento* para producir eso que carece de una regla determinada *a priori*; por tanto, su característica principal es la *originalidad*. Pero, como lo *original* también puede ser absurdo, la obra ha de ser *ejemplar*. Por tanto, la segunda característica de lo *genial* es su carácter de *modelo*. El tercer atributo de la genialidad es su cualidad de "fuerza inexplicable", aun por la persona misma depositaria de tal dote: la *genialidad* es un producto de la naturaleza que guía al artista desde la supraesfera de lo racionalizable o científico, para que éste culmine con la producción de la obra. La cuarta característica se

---

[13] F. Schlegel, "Escritos Críticos", cit. por Peter Bürger, en *Crítica de la estética idealista*, Madrid, Visor, 1996, p. 55.

relaciona con la esfera en que puede darse lo *genial:* no en la ciencia sino en el arte, y de éste, sólo en las *bellas artes*.[14]

Aunque el concepto de *genio* flotaba ya en el ambiente cuando Kant escribió la *Crítica del juicio*, he citado su definición porque no sólo tiene una perfecta lógica argumental sino porque es perfectamente congruente con todo su sistema filosófico. La idea de que el *genio* es un hálito divino, sobrenatural y casi fuera del control del mismo artista, es una idea que ya se encontraba en la antigüedad, en el *Ión* de Platón y también en el Renacimiento. También Leonardo entendía el *genus* como algo que hacía que el *Arte* se separase de la naturaleza y se convirtiese en una actividad consciente del hombre.[15] Sin embargo, es en el romanticismo y específicamente, con la publicación en 1759 del celebrado ensayo *Conjectures on Original Composition* de Young cuando comienza a hablarse de *genio* como clave de la creación artística. En ese escrito se entiende al *genio* como un poder individual de carácter radical y ciertamente antisocial, en cuanto libera al hombre de la estrechez de la mente. En el ambiente alemán contemporáneo esa rigidez "racionalista" se asociaba con el pensamiento enciclopedista francés. De aquí que el concepto alemán de *genio* que caracterizará el espíritu del *Sturm und Drang* pueda considerarse como el polo opuesto de la Ilustración, en tanto rechaza categóricamente la racionalización y armonización utilitaria de las pasiones que profesaban los filósofos franceses: para los románticos alemanes, no hay peor crimen que separar la inteligencia de "los abismos más profundos de la más tangible sensualidad".[16] La creación es, para ellos, el misterio contenido en un "¡hágase la luz!" en que la luz tiene una connotación física, sensual, carnal y no racional: el artista, *encarnación* del *genio*, se "*en-diosa*" con su Creación artística a través del "*entusiasmo*" (de *en-theos*, en -Dios). El *genio* como fuerza espiritual se manifiesta en acciones, y éstas, en obras: la idea de "*Leben ist* actio" —la vida es acción— de Hamann, se constituirá en la base de las ideas de pensadores posteriores como Hegel (*la Idea en autodesarrollo*) y Marx (*la praxis*).[17]

---

[14] *Ibidem*, 46, p. 279.

[15] Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas: Arte, belleza, forma, creatividad, mímesis, experiencia estética*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 61.

[16] Hamann, citado por Isaiah Berlin, *El mago del norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo alemán* Madrid, Tecnos, 1997, p. 183.

[17] *Ibidem*, p. 184.

Como muchos pensadores de fines del siglo XVIII (y sobre todo Kant), Hegel rechaza una aproximación estrictamente racional al problema del Arte. Él considera al Arte como una de las actividades espirituales más altas: la naturaleza del Espíritu se manifiesta a través del Arte produciendo una revelación cognoscitiva de la *verdad*. Hegel se vale de una estructura dialéctica para explicar, entre otras cosas, la evolución del Arte: la *tesis* corresponde a una situación en la que el medio avasalla a la idea (*i.e.*, el arte oriental), mientras que la *antítesis* se identifica con un momento posterior en el que la idea y el medio están en perfecto equilibrio (*i.e.*, al arte clásico). En la síntesis, la idea finalmente domina al medio y la espiritualidad es completa: la *idea* es, por tanto, el concepto en su más alto estadio de desarrollo dialéctico.

La *idea*, considera Hegel, puede encarnarse hasta cierto punto en la belleza natural, pero es en el arte que tiene lugar su más alta materialización: "El arte es naturaleza re-engendrada, naturaleza vuelta a nacer en las invenciones del genio..."[18]

La naturaleza "vuelve a nacer" en la obra de arte, a partir de las "invenciones del genio". Al relacionar *genio* con *Idea*, Hegel hace que el concepto de creatividad se desvincule del "cuerpo" y se asocie definitivamente, como en el pensamiento ilustrado, a la esfera de lo mental. Esta cualidad mental por sobre la sensitiva es la que encontramos en las obras conceptuales del siglo XX, por ejemplo, la siguiente obra de George Brecht, que ilustra la desaparición de las cualidades sensibles de la obra tras la lógica racional (Ilustración 6).

A partir de entonces, el Arte comenzará a entenderse como *el producto genial de una mente creativa,* o mejor aún como *el producto mental de un genio creativo*. El Arte ya no es mímesis[19] ni belleza: es una materialización del "espíritu" en la obra por conducto de la "genialidad" del artista. Y tal condición escapa al control del ser humano corriente; la "genialidad" es tanto un don como una enfermedad, "una angustia desconocida" que somete al

---

[18] [Trad. libre L.G.] *Ibidem,* p. 25.

[19] Conceptos de naturalismo del realismo del siglo XIX como tendencia opuesta al neoclasicismo están tan alejados de la mímesis como Courbet de Ucello: el proceso de reproducción del realismo del s. XIX podría entenderse como "*analítico" versus* el proceso *sintético* de la *Visión Objetiva.*

THREE TELEPHONE EVENTS

- When the telephone rings, it is allowed to continue ringing, until it stops.
- When the telephone rings, the receiver is lifted, then replaced.
- When the telephone rings, it is answered.

Performance note: Each event comprises all occurrences within its duration.

Spring, 1961

Ilustración 6. George Brecht. *Three Telephone Events*, 1961. Sayre, Henry. The Object of Performance. *The American Avant-garde since 1970*, Chicago, Univ of Chicago Press, 1989, p. 111.

artista a buscar una realización "única, sin precedentes conocidos, obediente sólo a su propia voluntad y pasión..."[20]

La creación artística como manifestación de lo *genial* será uno de los elementos claves que el romanticismo heredará a la pintura moderna. Ésta se distinguirá no sólo por una expresión de la *persona* en el sentido de Rougemont, sino por una elevación del valor de ésta hacia lo *único* a través de la facultad del *genio.* Indicativas de tal herencia romántica en la pintura moderna son las ideas de Hilla Rebay acerca de este concepto en su artículo "The Beauty of Non Objectivity", escrito para la Colección Guggenheim en 1937: ¡Lo que 428,000 personas pintan no puede ser arte! El arte es único y sólo nacen algunos genios. El Arte y la Naturaleza son dos mundos tan diferentes como la eternidad y la transitoriedad (...).[21]

No cualquiera puede pintar lo que pinta un *genio:* éste, a diferencia del ser común y corriente, tiene la capacidad de conectarse con el *espíritu*:

> La capacidad para el poder creativo, la calidad técnica, la deferencia honesta a las posibilidades ilimitadas del progreso, el sentido del clímax, la sabiduría para la eliminación y la diligencia combinada con la falta de sofisticación de un niño son los elementos componentes del genio, el profeta del espíritu[...].[22]

"El espíritu comienza donde termina el materialismo", afirma Rebay, y éste, la "ilusión de realismo del mundo en la pintura de reproducción".[23] La pintura "del espíritu" es, en cambio, una

---

[20] Berlin, *op. cit.,* p. 177.

[21] [Trad. libre L.G.] Hilla Rebay, "The Beauty of Non-Objectivity", en Francis Frascina, ed., *Modern Art and Modernism. A Critical Anthology*, New York, Harper and Row, 1987, p. 148.

[22] [Trad. libre L.G.] El escrito de Rebay es una perfecta apología del "genio-creador" como puede leerse en el resto del texto: "El genio sigue su conciencia a su destino preordenado, y no necesita la sensación. Desarrolla su maestría hacia una pose de mayor fuerza, simplicidad y superioridad de experiencia técnica. Su vida entera está dedicada a la tarea inacabable de mejorar y perfeccionar sus facultades. Al hacer mayores sus logros, se aumenta su visión de posibilidades más lejanas. Con una cruel autodisciplina un maestro innato responde a la conciencia de lo sensible a través de su inacabable devoción a su meta de perfección y belleza. Toda su existencia consiste en el trabajo arduo para alcanzar la belleza e incrementar la riqueza espiritual de la Tierra. Prevee la necesidad de nuevas demandas de la humanidad y naturalmente, las satisface antes de que se declaren. Por esta razón, muchas veces muere en la oscuridad de la pobreza..." *Idem.*

[23] Acerca de este punto es importante resaltar que Rebay era amiga de Simon Guggenheim, para cuya colección escribió estos textos.

clara afirmación de la *Pintura* absoluta y de la pura creación en un sentido "cósmico".[24] La tarea del pintor moderno se convierte en una gesta heroica y semi-religiosa en contra de las convenciones, lenguajes, discursos, ideologías, instituciones e historias. Sólo importa la libertad de inventar a voluntad, de hacer lo que se pueda. Los "monstruos" de la pintura moderna —Gauguin, Van Gogh, Cézanne, Picasso, Mondrian, *et al.*,— encarnarán el "mito" del artista que asume una libertad social entendida como "creatividad".[25] Así, la Pintura moderna se definirá a partir de un concepto de "creatividad" heredero de la "imaginación" renacentista y barroca y del "genio" romántico. Lo "mental" o "espiritual" de tal genialidad la distingue de la mera "destreza" renacentista: la *Idea* se ha convertido ya en el eje de la producción artística tal como se expresa en la frase de Friedrich von Schlegel de 1797: "El principio del arte contemporáneo no es lo bello, sino lo característico, lo interesante y lo filosófico".[26]

La pintura comienza a oscilar hacia lo conceptual. Hacia 1800 comienzan a tener importancia como obras autónomas, formas que antes se consideraban menores, como el estudio (*étude*) y el boceto (*bozetto, ébauche*). Se les empezará a considerar válidas por ser la "materialización" de la "idea" pura del pintor. También el *sketch* se deja de realizar como un dibujo monócromo para manifestarse en lienzos semi-llenos de pintura al óleo. Aun las corrientes de pintura naturalista que se dan en aquella época y que constituyen una reacción contra el idealismo —tanto romanticista como neoclásico— mostrarán una fuerte tendencia conceptual y analítica, opuesta a la síntesis de la tradición de representación mimética del arte occidental.

Al dejar el arte de apoyarse en la *mímesis* a finales del siglo XIX, el juicio de gusto abandonará su cuestionamiento de lo bello ("esto es —o no es— bello") para cuestionar la calidad genérica del objeto artístico ("esto es —o no es— pintura"). Si leemos las crónicas de los salones de esa época, veremos que era la adscripción a un género —pintura o escultura, sobre todo— lo que el juicio del gusto cuestionaba. A principios del siglo XX, con las vanguardias, la pregunta sobre lo estético se dirigirá a la esencia artística del objeto ("esto es —o no es— arte"). Esta pregunta asociada a la

---

[24] *Ibidem,* p. 148.

[25] Douglas Crimp comenta el concepto de libertad del pintor moderno a partir de "la lección de Picasso" en su libro *On the Museum's Ruins,* Cambridge, MIT, 1993, p. 5.

[26] Tatarkiewicz, *op. cit.,* p. 182.

retórica del genio, producirá un arte sostenido por la voluntad creadora —y codificadora del arte— por parte del artista: "esto es arte porque yo digo que es arte".

Es sobre este tipo de argumentos en que podemos interpretar dos objetos artísticos con fines muy diferentes, pero con una forma documental similar, como las 7 y 8.

Con una sintaxis documental y una temática muy parecida, el *contenido* de ambas obras es muy diferente. La primera, de Muybridge, efectivamente estuvo hecha con un fin documental. A su autor le importaba poco que se asociara su imagen con algo artístico porque su intención principal era la de ofrecer un testimonio de una realidad física concreta. Tenía un fin muy evidente, cognitivo, más asociable al paradigma científico. La segunda, de un autor español posmoderno, se asocia con una tendencia fotográfica europea de reflexividad sobre el canon documental del medio fotográfico. Que el tema sea un paisaje urbano y que la sintaxis sea documental tiene poco que ver con su *contenido* real, que es una crítica de la exagerada cualidad mimética-analógica que tiene la fotografía expresada a través de la misma. Evidentemente, este proceso "riza el rizo" utilizando una lógica de doble mímesis, no aparente para el lego. Éste, el hombre de la calle, abordará la obra a través del tema y llegará a una interpretación muy parecida a la que haría con la imagen de Muybridge. Paradojas de la posmodernidad que tienen su fuente en la transformación hecha en el juicio del gusto por las vanguardias.

La consecuencia más radical de la transformación —o perversión, según se vea del juicio estético, es la que trajo el *ready-made* como objeto artístico. En 1917 el *Urinal* de un tal Richard Mutt, detrás de quien se escondía Marcel Duchamp, gana el derecho a entrar en la exposición no jurada del Grand Central Palace de 1917 por su sólo pago de la cuota indicada. Aunque levantó un escándalo, la entrada de ese objeto-obra al espacio de exhibición abrió también la puerta a un juicio diferente sobre el arte, el de su codificación a través de su colocación en un espacio museístico: "esto es arte porque el museo dice que es arte".[27] El juicio de *gusto* se había convertido en un juicio *estético* puro.[28]

---

[27] Este es el centro de la teoría "institucional" de Georges Dickie, *Evaluating Art,* Philadelphia, Temple Univ. Press, 1988.

[28] Thierry de Duve hace una extensa interpretación del cruce de la filosofía estética kantiana con el arte moderno y de vanguardia en *Kant after Duchamp,* Massachusets, MIT, October, 1996.

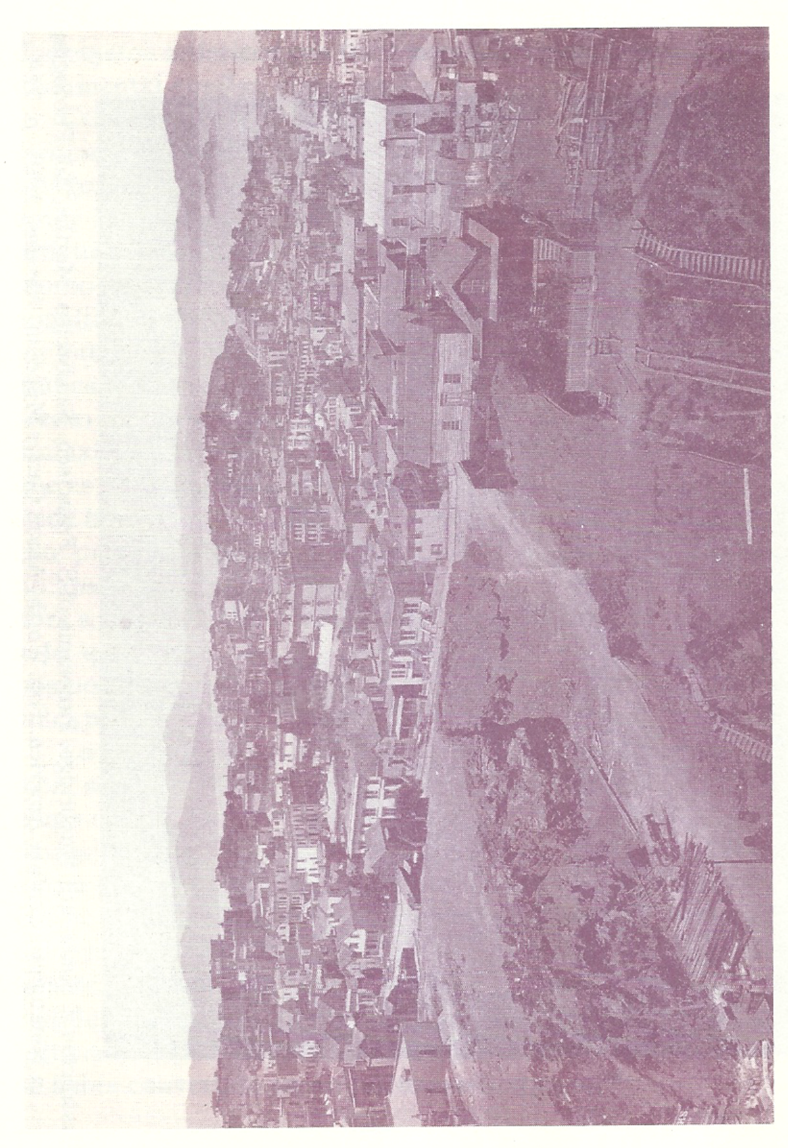


Ilustración 8. Manolo Laguillo. Fotografía, 1989. Buttard, Alain. *Les quatre saisons du territoire*. Belfort, Editions de lÉst, 1989.

Si a finales del siglo XIX el público común dudaba de la calidad pictórica de los cuadros de los impresionistas ("esto es —o no es— pintura"), el público del siglo XX duda permanentemente de la calidad artística de las obras "esto es —o no es— arte = esto lo podría haber hecho mi hijo". El problema se remite evidentemente a la perversión de los planteamientos de la estética kantiana (desinterés, universalidad, trascendentalidad, autonomía, genialidad, lo sublime) en las corrientes estética posteriores.

¿Cómo darle la vuelta a esta situación, que más que un problema de argumentación y fundamentación del arte parece una aporía relacionada con el centro mismo de la artisticidad?

Gadamer plantea posibles soluciones a través de una relectura hermenéutica de la estética de Kant. La intención de Gadamer no ha sido la de plantear una "estética hermenéutica" sino de encontrar una fundamentación para la *comprensión* de las ciencias humanas a partir de experiencias que quedan fuera de la ciencia, como lo son la filosofía, el arte y la historia. Sin embargo, para Gadamer el arte representará "el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites".[29] Por ello, propondrá en *Verdad y método*, la *verdad* del arte como una alternativa a la conciencia científica y como un límite del abuso y perversión que la estética posterior ha hecho de las nociones kantianas de la tercera *Crítica* (nociones que, como hemos visto, han llevado a la absoluta falta de comunicación entre las propuestas noéticas o "estético-conceptuales" de los museos y las expectativas perceptuales-sensoriales o "estéticas" del público común). Siguiendo pistas de Kant y de Schiller, Gadamer propondrá, desde una perspectiva hermenéutica, el *arte como juego*. Esta comprensión le permitirá abordar el fenómeno artístico como un proceso que involucra sensibilidad y cognición y que, por supuesto, contiene un tipo especial de *verdad*. Esta noción permite también integrar a lo estético la consideración temporal y procesual (*transformación en construcción*) de las nuevas formas artísticas. La cercanía de *juego* en su forma infantil y el producto del artista como *juego de construcción* puede observarse en la siguiente obra de Lartigue, realizada cuando sólo tenía 11 años. Seriedad del juego y seriedad de propósito artístico conjugadas en una excepcional y precoz producción que ahora interpretamos como "arte" (Ilustración 9).

[29] H-G Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 24.

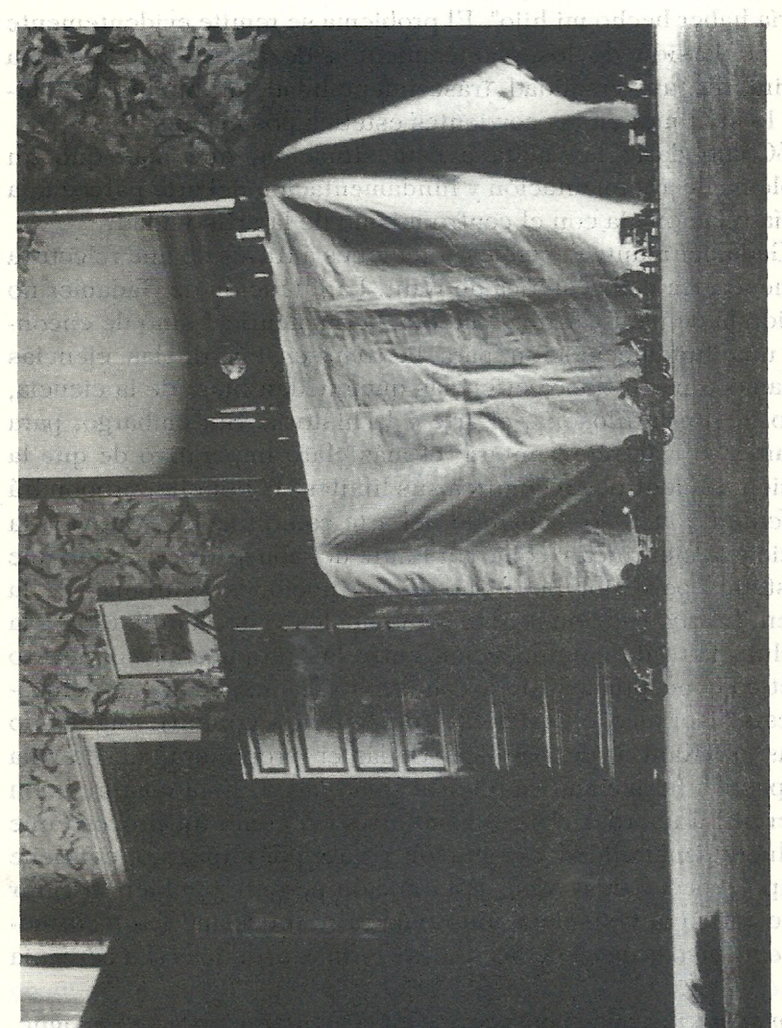


Ilustración 9. Lartigue, Jacques Henri, *My toys*. Cech, John. *The Boy with a Camera: The Story of Jacques Henri Lartigue* London, Pavilion, 1994.

La *verdad* del arte y la concepción del *arte como juego* se anclarán en un concepto de *sentido común* radicalmente diferente al de Kant y que Gadamer recogerá de Aristóteles y Vico. Este *sensus communis* permitirá a Gadamer retomar el proyecto kantiano de la *intuición* de la *Crítica de la razón pura* y re-ligar, a través de este concepto, la esfera de lo estético con las de lo práctico y lo moral.

Erradicado del ámbito del conocimiento y de la *praxis*, el pensamiento estético moderno se opone al sentido original de *sensus communis* que se requeriría para acercar las propuestas del mundo del museo al entendimiento corriente de la persona de la calle. Este *sensus communis* evidentemente no se vincularía con su acepción kantiana, sino con su original sentido aristotélico.

En primer lugar, quiero recordar cómo comprende la hermenéutica gadameriana el concepto de *sensus communis*. Asociado con el entendimiento común o prudencia (la *phrónesis* aristotélica) y opuesto al conocimiento teórico del sabio (*sophia*), el *sensus communis* es la generalidad práctica que rige la vida comunitaria a través de un consenso ético.[30] Opuesto al *bien* platónico, el *sensus communis* tal y cómo Gadamer lo retoma de Aristóteles, Vico y el pietista alemán Oetinger, tiene también un trasfondo político porque permite la vida en común (*sensus communis vitae gaudens*).[31] Surgido de y para el entendimiento de una comunidad, el *sensus communis* fue adoptado por la filosofía humanista moderna con el propósito de limitar la influencia de la razón (*ratio*) de las ciencias modernas. Gadamer lo retoma para proponer un tipo de *comprensión* específico a las ciencias humanas o "del espíritu" radicalmente diferente a la *explicación* de las ciencias naturales. La discusión de Gadamer de la *phrónesis* es importante porque le permite introducir el argumento de que la comprensión no puede reducirse a un método o técnica (*techné*), ya sea en el sentido de la ciencia moderna (el método) o de una habilidad o destreza de tipo productivo o artesanal (la técnica propiamente dicha). La comprensión implicada en la hermeneútica se define en términos de "proceso": el acto de comprensión no puede verse aislado de sus circunstancias particulares ni de la persona que está involucrada en el proceso de comprender.[32] Esta concepción es

---

[30] H-G Gadamer, *Verdad y método*, pp. 48-61.

[31] *Ibidem*, p. 59.

[32] Rod Collman, *The Language of hermeneutics. Gadamer and Heidegger in dialogue*, NY, State Univ. of New York, 1998 pp. 20-21.

radicalmente diferente a la del *genio* contemporáneo cuya creatividad sublimada se convierte en la sola justificación de la propuesta artística.

Aplicar el concepto de *phrónesis* tal y como la entiende Gadamer a la estética contemporánea permitiría limitar la tergiversación excesiva que ésta hace de las nociones kantianas. En primer lugar implica relativizar el *desinterés* para poder trazar la relación de estética y *fin* lingüístico, didáctico, económico, ritual, suntuario, etcétera. En segundo lugar, importa explicar el rol de la subjetividad en el juicio estético como algo diferente de la cualidad, opuesta a la objetividad, o como algo que amenaza la calidad trascendental del juicio. La estética hermenéutica de Gadamer trasciende la oposición platónica de *aisthesis* y *noesis* a través de una revaloración y reconceptualización del concepto de *intuición*. La subjetividad es parte de un *proceso* activo de contemplación y "transformación en construcción" del arte. Es un "sentirse arrastrado y poseído por la misma contemplación" por parte del sujeto, que "está con la cosa" no haciendo sino padeciendo con ella (*pathos*).[33] En último lugar, la *phrónesis* permitiría vincular al juicio estético con resultados cognoscitivos que pertenecen a un orden diferente de *verdad*.

Evidentemente, las propuestas de Gadamer a la estética no pueden reducirse a los planteamientos centrales de *Verdad y método*. En *Estética y hermenéutica* o *La actualidad de lo bello*, Gadamer aborda la discusión de problemas como la pintura no objetual o el juicio estético, aplicado a las diversas artes. Aunque la riqueza de su enfoque y sus propuestas es indiscutible, la urgencia de resolver la enajenación de la estética contemporánea de los museos del público al que va dirigida es patente. Sobre todo por la resistencia de los críticos y los museos de abordar la artisticidad de las nuevas formas estéticas de comunicación mediática, y por su consecuente cuestionamiento acerca de una posible integración de los parámetros de arte y ciencia. Para poder interpretar las formas artísticas del siglo XXI es apremiante resolver el puente entre *aisthesis* y *noesis*, y proponer un concepto de *lo estético* acorde a la nueva producción artística. En su estética hermenéutica, Gadamer nos ha dejado algunas pistas a seguir. La prolongación y el desarrollo de éstas es la tarea para la hermenéutica de hoy.

---

[33] Gadamer, "Intuición e intuitividad", pp. 153-171.

BREVES COMENTARIOS A LA ESTÉTICA DE GADAMER

*Napoleón Conde**

Los comentarios a la estética de Gadamer identifican los textos básicos que la exponen y desarrollan; la interpretan como una teología práctica basada en lo bello, que se materializa en una metafísica de la luz y se concentra en la lógica de la palabra; señalan coincidencias y diferencias entre Hegel y Gadamer; y ejemplifican expresiones representativas del arte contemporáneo. Con esto —sostiene Napolén Conde—, el pensamiento de Gadamer se presenta como una filosofía de lo estético: del ser sensible, de la esencia de la obra de arte, de la creatividad y del juego; y su estética misma se cumple como un dispositivo global de la sensibilidad, de forma que acaba, de hecho, en el ámbito de la hermenéutica que establece —en palabras del propio Gadamer— que "cualquier hipotético fin del arte será el comienzo de un arte nuevo".

1 En este escrito pretendemos comentar algunas ideas de Hans-Georg Gadamer sobre el arte y la estética. La cuestión estética ocupa un importante sitio en la obra del hermeneuta alemán; de una u otra forma su obra tiene una comprensión estética enorme, que lo sitúa en un espacio privilegiado en la filosofía contemporánea.

La estética gadameriana no es reducida y mínima, como es el caso de la de Wittgenstein[1] y/o Merleau-Ponty,[2] ni gigantesca, abundante y vasta como la de Hegel,[3] Lukács[4] o Menéndez Pelayo.[5] La arquitectónica del maestro de Heidelberg se realiza dentro de

* Catedrático de la Universidad Intercontinental.

[1] Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones de estética, creencia religiosa y psicoanálisis,* Barcelona, Paidós, 1990.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido,* Barcelona, Península, 1992.

[3] W.G. Hegel, *Lecciones de estética,* Barcelona, Península, 1989.

[4] G. Lukács, *Prolegómenos a una estética*, México, Grijalbo, 1968.

[5] M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, CSIC.

una línea creativa, innovadora y original, lejana de las concepciones estéticas nominalista,[6] operatoria,[7] positivista,[8] marxista,[9] posmoderna,[10] etcétera. Así, pues, la estética de Gadamer apunta, como veremos más adelante, hacia otra dirección.

2. La noción de estética está vinculada a la cuestión de la sensibilidad. En esa vía, toda la obra de Gadamer es una estética. Sin embargo, sus textos básicos los ha sintetizado en los tomos ocho y nueve de sus famosas *Gesammelte Werke.*[11] En lengua castellana su obra estética es esta:

a) *Poema y diálogo*[12] (1990) es un bellísimo texto compuesto por diversos ensayos sobre la poesía de Hölderlin, Stefan George, Rainer María Rilke, Paul Celan, Hilde Domin, Ernest Melster, etcétera. Aquí nos muestra la gran vitalidad de la poesía alemana en las dos últimas centurias, revelándose nuestro personaje como un intérprete de la poesía, cuya capacidad comprensiva está muy por encima de los poetas "Nóbel" del corte de Octavio Paz[13] y Derek Walcott.[14]

b) *La actualidad de lo bello*[15] (1977). En este material reflexiona sobre una base antropológica de la experiencia del arte: juego, símbolo y fiesta. Aquí observamos su vocación esencialista, ontológica y universalista, siendo su horizonte estético lo extenso de su pensar.

c) *Verdad y método*[16] (1960). Aquí presenta el *corpus* conceptual de su pensamiento estético: formación, *sensus communis*, la capacidad del juicio de gusto, vivencia, experiencia, valencia óntica de la imagen, no distanciamiento estético, historia de la conciencia efectual, conciencia estética, metafísica de la luz, representación,

---

[6] Nelson Goodman, *El lenguaje del arte*, Barcelona, Seix Barral, 1968.

[7] Raymond Bayer, *Historia de la estética*, México, FCE, 1985.

[8] Katherine Susanne Langer, *Feeling and form: a theory of art developed from philosophy in a New Key*, Boston, 1993.

[9] Adolfo Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*, México, Era, 1973.

[10] Gilles Deleuze, *El pliegue*, Madrid, Paidós, 1995.

[11] H-G Gadamer, *Gesammelte Werke*, vols. 8 y 9, Tubinga, G.W. J.C.B. Mohr, 1985-1995.

[12] H-G Gadamer, *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 1993.

[13] Octavio Paz, *Obras completas*, México, FCE, 1997.

[14] Derek Walcott, *La voz del crepúsculo*, Madrid, Alianza, 1999.

[15] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1996.

[16] H-G Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988.

etcétera. Algunas líneas de investigación se habían gestado en el año de 1958, en las famosas conferencias en la Universidad de Lovaina, en la llamada Cátedra Cardenal Mercier, cuyas tesis se expresan en el texto *El problema de la conciencia histórica*,[17] que se publicó tardíamente en castellano, diecisiete años después de su aparición en lengua germánica.

d) *Verdad y método II*[18] (1986) vendrá a complementar después de un cuarto de siglo las tesis señaladas en *Verdad y método*. Lo sobresaliente de este texto es su reforzamiento de los enunciados vertidos en libros anteriores, su conceptualización de la verdad, vinculada a la ocultación-desocultación, la cuestión del diálogo y la conversación, así como su crítica a Jauss, Habermas y Derrida.

e) *La herencia de Europa*[19] (1990). En este libro hay un ensayo titulado "El fin del arte",[20] publicado en 1985, en el que Gadamer plantea su distanciamiento en relación con Hegel acerca del fin del arte; presenta también su noción de "no diferenciación estética", y profundiza su conceptualización de las tres clases de reconocimiento prototípicas de las artes: el leer, el esquema y el acto de rellenar.

f) El texto *Estética y hermenéutica*[21] (1996) es una selección preparada por el hermeneuta español Ángel Gabilondo. Este trabajo es la recopilación más completa, en castellano, de los ensayos aparecidos en los mencionados tomos ocho y nueve de las *Gesammelte Werke*. Aquí manifiesta sus tesis más importantes sobre estética , y que comentaremos más adelante: la subordinación de la estética a la hermenéutica, la obra de arte como juego, símbolo y fiesta, la articulación entre filosofía y poesía, etcétera.

g) El texto *¿Quién soy yo y quién eres tú?*[22] (1999), donde comenta la obra poética "Cristal de aliento", de Paul Celan. Este es un extraordinario ejemplo de lo que —en mi opinión— es la mayor virtud del filósofo de Breslau: la hermeneutización del hecho poético.

h) Finalmente, en *Arte y verdad de la palabra*[23] (1998) se

---

[17] H-G, Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.
[18] H-G, Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
[19] H-G, Gadamer, *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1985.
[20] *Ibidem*.
[21] H-G, Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.
[22] H-G, Gadamer, *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Barcelona, Herder, 1999.
[23] H-G Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998.

encuentra una tipificación de diversos conceptos y líneas temáticas, tales como: palabra y verdad, texto "eminente", escucha, obra de arte.

3. En el maestro de Heidelberg hemos encontrado una vocación ontológica a toda prueba. Ubica la temática de la verdad en el espacio del arte. La obra artística está vinculada al acontecer: la interpreta desde la esencia del lenguaje y bajo la noción de juego como hilo conductor de su comprensión ontológica. Toda su estética es una teología práctica, basada en el predominio de lo bello, que se materializa en una metafísica de la luz y se concentra en la lógica de la palabra.

Gadamer se apoya en Heidegger a veces de una manera total. Esto queda patente cuando examina su propia adhesión al pensamiento heideggeriano,[24] y expresa:

> Heidegger fue realmente el que no se quedó dentro de las modificaciones y perpetuaciones del legado de la metafísica llevadas a cabo por el neokantismo de Marburgo y por el revestimiento neokantiano de la fenomenología por parte de Husserl. Lo que él buscó como superación de la metafísica no se agotó en el gesto de protesta de la izquierda hegeliana ni en el de figuras como Kierkegaard y Nietzsche.[25]

Y "la radical destrucción del conceptualismo tradicional grecolatino que Heidegger exponía con impetuosidad encontró en mí —sigue diciendo Gadamer— una resonancia bien dispuesta";[26] "gracias a Heidegger aprendí a leer a Aristóteles"[27] y "nadie se ha remontando en la memoria tan lejos como Heidegger para explicarnos el desembocar de la historia de la humanidad".[28] Luego Gadamer se va al otro extremo y dice:

> ¡Heidegger era tan fuerte en su poder de convicción y tan concluyente en sus juicios incluso equivocados! Yo he vivido muchos ejemplos con él, ocasiones en las que decía: —Pero escúcheme, señor Heidegger, en este caso las cosas son así y

---

[24] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 71.
[25] H-G Gadamer, *Verdad y método II*, p. 356.
[26] H-G Gadamer, *La herencia de Europa*, p. 151.
[27] H-G Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 73.
[28] H-G Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, p. 258.

> así. Al final él contestaba: —Sí, puede que usted tenga razón —pero inmediatamente después preguntaba— ¿qué quiere decir eso? ¡Que todo lo de Heidegger es falso! —No —respondía yo—, no todo, pero esto sí es falso. —Sí, puede que usted tenga razón—, refunfuñaba, y a continuación, a pesar de todo, hacia imprimir lo falso sin modificación alguna.[29]

Además: "la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo".[30] Y cuando le pregunta Jean Grondin en 1988, en un restaurante de Heidelberg, en qué radica la universalidad de la hermenéutica, él responde: "En el *verbum interius*",[31] y "la unive: · salidad —continuó— se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se puede decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma".[32]

Vemos, entonces, que su hermenéutica implica una afirmación y una negación de la metafísica, una afirmación y una negación de Heidegger, de Hegel, de San Agustín, etcétera. Por una parte, nos dice sobre la caracterización de lo bello en Hegel, que

> la llamada belleza del arte como la apariencia sensible de la idea. [...] no formula, ciertamente, ningún ideal de estilo determinado, sino una declaración filosófica sobre lo que siempre es el arte como arte. [...] La coincidencia entre idea y manifestación, sigue siendo una definición válida de lo bello en el arte, pero en los siglos XIX y XX ya no ha sido una definición evidente aceptada por consenso general.[33]

Lo que interpreta Gadamer acerca de Hegel es el peligro de entender el dispositivo artístico como creador de un mensaje. Y, por otro lado, está el hecho de que la conceptualización idealista posee aún cierta persistencia.[34]

En conclusión, vemos a Gadamer adoptar, a veces, una modalidad positiva, y otras, una modalidad negativa, tanto en relación

---

[29] *Idem*.

[30] Carsten Dutt, *Conversaciones con Gadamer*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 59.

[31] Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 15.

[32] *Idem*.

[33] H-G Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 199.

[34] *Idem*.

con la estética y la obra de arte, como con otras temáticas filosóficas. Igual sucederá en su conceptualización de la verdad. A veces es una verdad como correspondencia, en el sentido clásico y medieval, y otras se matiza bajo el sentido heideggeriano de ocultación y desocultación. Lo mismo se advierte en su adhesión a la hermenéutica de la facticidad: "contenía a nivel ontológico la crítica al concepto de conciencia, de objeto, de hecho y de esencia, de juicio y de valor".[35] Y en ocasiones "el espíritu, que despliega desde sí mismo la multiplicidad de lo pensado, se es en ello presente a sí mismo. Se trata, pues, de la metafísica platónico-neoplatónica de la luz, con la que enlaza la doctrina cristiana de la palabra, del *verbum creans*".[36] Por otro lado, Gadamer se aleja de la esencia y la sustancia aristotélico-medievales, al decir:

> El que el ser sea un representarse y el que todo comprender sea un acontecer, [...] superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfósis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica.[37]

Al presentar el pensamiento de Gadamer, nos percatamos de que su obra es una filosofía de lo estético: del ser sensible, de la esencia de la obra de arte, de la creatividad, del juego, etcétera. Su pensamiento ha inspirado a algunos de los grandes filósofos de nuestro tiempo: Gianni Vattimo y Valerio Verra, en Italia; Konrad Cramer, Jürgen Habermas, Rudiger Bubner y Theo Ebert, en Alemania; en España, Emilio Lledó; en Canadá, Jean Grondin; en México, Gabriel Chico; y en Sudamérica, Carlos B. Gutiérrez, etcétera.

Puesto que su estética es un dispositivo global de la sensibilidad, "la metafísica de la luz es el fundamento de la estrecha relación que existe entre la potencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible".[38] Toda su estética es una hermenéutica: "La estética acaba de hecho en la hermenéutica".[39] Esto no es nada reprobable; tal como Molinuevo supone, "la experiencia estética

---

[35] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 366.
[36] *Ibidem*, p. 577.
[37] *Ibidem*, p. 578.
[38] *Ibidem*, p. 577.
[39] Carsten Dutt, *op. cit.*, p. 80.

queda salvada en la experiencia del arte en cuanto experiencia hermenéutica",[40] puesto que su estética no sólo se ubica en la lingüística, sino que la conduce más lejos: al diálogo y la conversación. Este aspecto, que parecería banal o trivial, marca un parteaguas en el estudio de la experiencia artística, separando su pensamiento de los bloques monolíticos del pensar univocista monológico: los positivismos altaneros, el conductismo, la teoría general de sistemas, el marxismo vulgar ortodoxo, la analítica fundamentalista y el relativismo antidialógico fragmentarista; el antirepresentacionalismo universal de Rorty, la anticomunicación rizomática de Deleuze, la estética foucaultiana de la existencia, la deconstrucción antidialógica derridaniana, el pensar nominalista goodmaniano, el simbolismo particularista langeriano, la estética nietzscheana del *amor fati* y del eterno retorno y, muy a su pesar —en nuestra opinión—, del pensamiento estetizante particularista antropocéntrico y voluntarista del filósofo de Todnauberg, en la Selva Negra.

4. Gadamer desarrolla toda una postura reflexiva sobre la muerte del arte. Hegel genera un pensar sobre el fin del arte, suponiendo que es una manifestación de lo divino bajo las apariencias de la forma real, y él se da cuenta de que en su época hay una disminución de la presencia de lo sagrado. Para el filósofo de Stuttgart el arte es una manera de expresar el acceso al espíritu absoluto, de producirlo, de volverlo sensible: es una dimensión de lo divino. No es sólo la frágil apariencia kantiana, sino ésta misma, pero pletórica de espiritualidad, A diferencia de Kant, que sólo lo ve anclado a la forma, Hegel lo percibe vinculado a la idea, articulado a lo sensible. Para él, el arte, junto con la filosofía y la religión, ocupan un altísimo lugar en las formas de captación de lo divino.[41]

Ante esta cuestión, nuestro filósofo señala:

> En una época en que la técnica de la información y reproducción constituyen una auténtica lluvia de estímulos sobre los seres humanos, esta realización del arte se ha convertido en una tarea difícil; el artista de la actualidad, sea cual sea su arte, tiene que luchar contra una marea que embota toda

---

[40] José Luis Molinuevo, *La experiencia estética moderna*, Madrid, Síntesis, 1998, p. 68.

[41] G. F. Hegel, *Lecciones de estética*, I y II, Barcelona, Península,

> sensibilidad. Precisamente por eso el artista actual tiene que ofrecer excentricidades, para que la fuerza persuasiva de su obra resulte efectiva y la excentricidad se convierta en una nueva familiaridad. El pluralismo de la experimentación es por ello inevitable en nuestra época. La excentricidad hasta el límite de lo incomprensible es la única ley bajo la cual la fuerza creadora del arte pueda realizarse en una época como la nuestra.
>
> [...] el fin del arte, el fin de la incansable voluntad creadora de los sueños y deseos humanos no se producirá; mientras los seres humanos estén conformes su propia vida [*sic*], cualquier hipotético fin de arte será el comienzo de un arte nuevo.[42]

El autor de Breslau realiza un ajuste de cuentas con Hegel, en los siguientes puntos.

a) El famoso presagio hegeliano de la muerte del arte no lo vislumbra Gadamer, ya que en el momento actual "se trata de incorporar arte a la existencia terriblemente fragmentada en que no deja de moverse el arte actual";[43] es decir, el arte no desaparece, sino que su esencia es la excentricidad, la pluralidad y otras características similares. Gadamer no admite, incluso, la idea del carácter pasado del arte: "Hegel ve en el arte la presencia del pasado".[44] Pero ante esa apreciación de Hegel del fin del arte, él señala que: "en cualquier caso lo que surgió en el siglo XIX fue algo decididamente nuevo que determinó el progreso del arte. Fue el fin de la evidencia de la tradición cristiana-humanista. Con ello se perdió el mito común a todos".[45] Pero ¿cómo entiende Gadamer el mito? Él mismo dice: "el mito es aquello que se puede contar sin que a nadie se le ocurra preguntar si es cierto".[46] Aquí introduce su famoso concepto de "no diferenciación estética", es decir, "lo imitado es la imitación, lo configurado por el poeta, lo representado por el actor, lo reconocido por el espectador, es hasta tal punto la intención misma, aquello en lo que estriba el significado de la representación, que la conformación poética o la repre-

[42] H-G Gadamer, *La herencia de Europa*, p. 83.
[43] *Ibidem.*
[44] *Ibidem*, p. 68.
[45] *Idem.*
[46] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 162.

sentación como tal no llegan a destacarse". Entonces, la no distinción estética se da "cuando a pesar de todo se hace esa distinción";[47] es decir, la no distinción estética es a su vez una distinción, en la cual "se distingue la configuración de su material, la aceptación de la poesía. Sin embargo estas distinciones son naturaleza secundaria".[48] Esto, a mi juicio, significa que muchos intérpretes de la obra de arte actual, al captar excentricidades y cosas por el estilo, realizan una no distinción estética como signo de nuestro tiempo. Esto recuerda la famosa obra musical de John Cage, *4.37*, en la cual, durante cuatro minutos treinta y siete segundos, el pianista se queda sentado en silencio; o la obra de teatro *Insultos al público*, de Peter Handke, donde no pasa nada, sólo insultos al público en sentido literal; o la mismísima obra de Alfred Jarry *Ubu rey*, donde se ríe y burla del público; o los lienzos en blanco de la "vanguardia" plástica del Soho en Nueva York; o las esculturas inmateriales (de humo) de la "vanguardia" parisina, etcétera. La noción de "no diferenciación estética", en relación a Hegel, supone que ha corrido mucha agua bajo los puentes, se ha perdido el sentido de lo divino, hemos ingresado al paradigma de la técnica, del *Homo faber*, la informática, la cibernética, etcétera.

Para Gadamer, esto sucede

> tanto si se trata de la ordenación del culto como del gobierno o solamente del nuevo gusto por la actividad profesional y la virtud burguesa. Todas eran ciertamente obras de arte, pero al mismo tiempo eran obras en las que todos se reconocían de nuevo. Por ello no fue en el fondo una distinción estética que facilitó a los entendidos y doctos una distancia objetiva y que supo diferenciar entre las creaciones de la arquitectura, pintura, música.
>
> [...] he introducido, en cambio, la expresión artística de la no diferenciación estética, y de esto se trata precisamente, y no de la cuestión de quién no hizo la distinción y quién sí. Ambos participaron en lo mismo.[49]

Y ahora nos preguntamos: ¿Qué es lo nuevo y lo distinto en Gadamer en relación a Hegel? Sin duda alguna, sus conceptos de distinción estética y no distinción estética. La primera supondrá

[47] *Idem.*
[48] *Idem.*
[49] H-G Gadamer, *La herencia de Europa*, pp. 69-70.

el uso apropiado de categorías y nociones estéticas que permitan distinguir el arte del no arte; la segunda no es una distinción estética —en sentido estricto— en la tipificación y caracterización de la obra de arte —en el reconocimiento de su hecho específico—, sino la adaptación de los acontecimientos y sucesos a la situación actual, cuyas características hemos mencionado líneas atrás. Entonces, la diferenciación respecto a Hegel es que Gadamer no cree en el fin del arte, sino en su adaptación a nuevas circunstancias, donde la "no distinción estética" ocupa un lugar central en esa coyuntura.

b) Gadamer se distancia de la dialéctica hegeliana, puesto que para él el arte no se autodiluye para avanzar a través del estudio de sus contradicciones, y continuar en la dimensión de una conciencia superior supeditada al espíritu absoluto.[50] Es cierto que, en *La dialéctica de la alta conciencia en Hegel* (Universidad de Valencia, 1980), concede gran importancia a Hegel, ya que representa el modelo que hace posible reflexionar su hermenéutica y nos aproxima a la filosofía de Grecia, sobre todo a Platón y Aristóteles. Por eso dirá:

> Hegel asume conscientemente el modelo de la dialéctica griega. Por eso el que quiera ir a la escuela de los griegos habrá pasado ya por la escuela de Hegel. Tanto su dialéctica como las formas del saber rehacen en una realización expresa la mediación total de pensamiento y ser, que fue siempre el elemento natural del pensamiento griego. Si nuestra teoría hermenéutica busca el reconocimiento de la trabazón de acontecer y comprender, tendrá que retroceder no sólo hasta Hegel, sino hasta Parménides.[51]

Gadamer encuentra el origen de la dialéctica de Hegel en Sócrates, al configurar el esquema preguntas-y-respuestas. Esta propuesta la aplicará en su caracterización de la obra de arte: "Una obra de arte, en virtud de su calidad configuradora, nos dice algo mediante lo cual se plantean preguntas o también se responden preguntas".[52] Su fascinación por la lógica de la pregunta y la respuesta lo conduce a una dialecticidad y, en consecuencia, a Hegel, pero rechazando su discutido saber absoluto.

---

[50] H-G Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1988.
[51] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 552.

c) A diferencia de Hegel, Gadamer plantea que el arte es un juego. ¿Cuál es su base para plantear este concepto?

A través de este concepto quiere mostrar el deseo del ser humano del arte. Esto lo acerca a la idea kantiana de la estética, vinculada a la "finalidad sin fin", a la "universalidad", al "desinterés", a la "autonomía";[53] pero, a su vez, lo separa de ella. Dice: "nos interesa liberar este concepto de la significación subjetiva que presenta en Kant y Schiller",[54] ya que le interesa vincularlo "al modo de ser de la obra de arte";[55] entonces, "la obra de arte es juego, esto es [...] su verdadero ser no se puede separar de su representación y [...] es en ésta donde emerge la unidad y mismidad de una construcción".[56] El juego será, para Gadamer, "movimiento de vaivén que se repite continuamente".[57] La existencia de un "espacio de juego"[58] y "la libertad de movimiento de que se habla aquí implica[n], además, que este movimiento ha de tener la forma de automovimiento".[59] Esto también "puede incluir asímismo a la razón"[60]; es "racionalidad libre de fines"[61], para decir que "el juego es, en definitiva, autorrepresentación del movimiento del juego".[62]

El arte como juego es la versión antropológica inicial de la traducción gadameriana del arte. Esto supone la distancia de la concepción del arte como obra acabada, concluida y terminada; el arte supone un espacio de juego que de una u otra manera se colma, aglutina y satura. Gadamer usa el verbo rellenar:

> rellenar significa aquí que el lector o el oyente capta lo que hay más allá de la imagen poética y que hace su aparición y asimismo se adelanta en la dirección de lo que quiere decir "artístico" —una puesta teatral en escena, un poema, un cuadro, una escultura o una sinfonía—; es una obra viva,

---

[52] Carsten Dutt, *op. cit.,* p. 80.
[53] Emmanuel Kant, *Crítica del juicio.*
[54] H-G Gadamer, *Verdad y método,* p. 143.
[55] *Idem.*
[56] *Idem.*
[57] *Ibidem,* p. 144.
[58] *Idem.*
[59] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 67.
[60] *Ibidem*, p. 68.
[61] *Idem.*
[62] *Idem.*

> continua, fresca, edificante, es decir, inconclusa —eternamente inacabada—; un proceso en constante cambio.[63]

Aquí se separa Gadamer de la concepción intuitiva, concluida, inmediata e individual de la obra de arte, tan en boga en la estética de Benedetto Croce,[64] el cual se caracteriza por oponerse —igual que Hegel— a la articulación existente entre juego y arte, puesto que la obra artística se desenvuelve de imagen a imagen y su propósito es la sola intuición. A diferencia de Croce —que es un neo-hegeliano—, Gadamer defiende la cuestión del juego vinculado a la representación, alejándolo de las concepciones kantianas formalistas, y del hegelianismo que rechaza el juego.

d) En relación a la belleza natural, encontramos otra diferencia entre Hegel y Gadamer. Al primero se le ha criticado por su desprecio y escasa apreciación de la belleza natural. No tomó en cuenta lo bello en el espacio natural, puesto que su obra escrita es una filosofía o historia del arte, y no una estética donde profundice en la experiencia estética misma (cuestión que Gadamer tratará de forma amplia y objetiva). Sobre esto, nos dice:

> junto al concepto de gusto se deprecia también el de la belleza natural o al menos se lo entiende de forma distinta. El interés moral por la belleza en la naturaleza, que Kant había descrito en tonos tan entusiastas, retrocede ahora ante el encuentro del hombre consigo mismo en las obras de arte. [...] el juicio sobre la belleza de un paisaje depende necesariamente del gusto artístico de cada época. Recuérdese, por ejemplo, una descripción de la fealdad del paisaje alpino, que todavía encontramos en el siglo XVIII, claro reflejo de la simetría artificial que domina a todo el siglo del absolutismo.[65]

En otra obra abundará más sobre este tema:

> recuérdese, por ejemplo, cómo se describen los Alpes, todavía en los relatos de viajes del siglo XVIII: montañas terroríficas, cuyo horrible aspecto y cuya espantosa ferocidad eran sentidos como una expulsión de la belleza de la humanidad, de la tranquilidad de la existencia. Hoy en día, en cambio, todo el

---

[63] H-G Gadamer, *La herencia de Europa*, p. 82.

[64] Benedetto Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.

[65] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 94.

> mundo está convencido de que las grandes formaciones de nuestras cordilleras representan, no sólo la sublimidad de la naturaleza, sino también su belleza más propia.[66]

Gadamer es —como vemos— un excelente intérprete —en tanto hermeneuta— de tal situación. Hace tres siglos, el racionalismo y el absolutismo adiestraban nuestra imaginación y no estábamos educados en el estudio de la belleza natural. Hegel acertó, según Gadamer, al comprender correctamente que la belleza natural es un reflejo de la belleza artística,[67] y al formular su estética desde el punto de vista del arte. Sin embargo, nuestro autor nunca se adherirá a ello: "no pretendo reivindicar una estética del contenido al modo hegeliano".[68] En relación a la belleza del paisaje natural, Hegel no se sintió fascinado y encantado. Aquí coincido con la caracterización del filósofo español Juan Plazaola respecto a este tema[69] que ha sido tratado por diversos exponentes de la estética moderna, desde Samuel Ramos en México[70] hasta José María Sánchez de Muniáin en España.[71] Finalmente, es importante precisar que en el momento actual es ineludible diseñar una estética del espacio natural.

Hasta aquí mis señalamientos sobre las coincidencias y diferencias entre Hegel y Gadamer.

5. Otra de las dimensiones centrales de la estética de Gadamer es la importancia del símbolo en la obra de arte.

Gadamer sigue el marco conceptual producido por los clásicos alemanes: Goethe y Schiller. El primero, al decir:

> todo es símbolo, [y comentando Gadamer aquí que] en el concepto goethiano de lo simbólico, reside tanto la imposibilidad de dominar con la vista todas las referencias como la función representativa del individuo para la representación del todo.[72]

---

[66] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 82.
[67] *Idem.*
[68] Carsten Dutt, *op. cit.*, p. 80.
[69] Juan Plazaola, *Introducción a la estética*, Madrid, Alianza, 1993.
[70] Samuel Ramos, *Estudios de estética*, México, UNAM, 1959.
[71] José María Sánchez de Muniáin, *Estética del paisaje natural*, Madrid, CSIC, 1946.
[72] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 62.

Luego añadirá: "lo simbólico no sólo remite al significado, sino que lo hace estar presente: representa al significado".[73] De estas consideraciones deducimos la imposibilidad, inexistencia o inconsistencia de un conocimiento artístico no simbólico, la fragilidad de un arte no simbólico, y, por otro lado, la necesidad de comprender nuestros simbolismos, modelos, ideologemas, paradigmas, prejuicios, etcétera, a partir del dispositivo hermenéutico. Analizar el símbolo supone una mediación dialéctica, una arqueología y una teleología, que contemplen su sentido para aplicarlo al estudio del arte. El símbolo ha tenido en la historia del arte un sentido mediador y en dicha estructura simbólica se contempla la articulación de forma y contenido; no en el sentido kantiano y hegeliano, sino a partir de la lógica de la pregunta y la respuesta. El símbolo representa algo, debido a que es usado bajo una instancia significativa de manera convencional y funcional y/o arbitraria.

Por otro lado, "la miseria de símbolos —podrá incluso decirse, la renuncia a los símbolos— es lo que determina el arte del presente en todos sus dominios";[74] es decir, el arte actual se caracteriza por su mudez simbólica, debido a la ausencia y/o insuficiencia de símbolos. Algunos pintores, bailarines, poetas, músicos y escultores quieren huir de lo simbólico. Desean un arte que no signifique, no evoque ni represente, no interprete ni comunique; un arte, en suma, sin experiencia, es decir, sin sujeto, estructura, referencia y objeto. ¿Será posible? Aquí cabe preguntar cómo es que la hermenéutica, que tiende a comprender lo polisémico y lo simbólico, pueda referirse también a lo unisémico y lo asimbólico.

6. El último punto que tocaremos es el de la fiesta y su papel, según Gadamer, en el arte. "¿Qué es la fiesta? Es una enigmática estructura temporal, caracterizada por su repetición. Es típica de la misma su sacralidad, siendo su experiencia temporal, la celebración".[75] A eso añade: "si hay algo asociado siempre a la experiencia de la fiesta, es que se rechaza todo el aislamiento de unos hacia otros. La fiesta en comunidad es la presentación de la comunidad misma en su forma más completa: la fiesta es siempre fiesta para todos".[76]

---

[73] *Ibidem*, p. 90.

[74] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 94.

[75] H-G Gadamer, *Verdad y método*, p. 168.

[76] H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 99.

¿Cómo aplicamos estas reflexiones al arte? Cuando observamos una pintura de Diego Rivera en el Museo de Arte Moderno de la ciudad de México, celebramos una fiesta. Esta festividad está ahí y en eso consiste su carácter temporal. Se la celebra. El tiempo de esta festividad es un tiempo fascinante, es un tiempo fuera del tiempo. No hay fastidio, tedio o aburrimiento. Si esto último se presenta, la fiesta concluye —o ni siquiera empieza. La fiesta es la experiencia del encanto.

"El tiempo se ha vuelto festivo —señala Gadamer— y con ello está inmediatamente conectado al carácter de celebración de la fiesta".[77] Ésta es lo que puede llamarse *tiempo propio*, y todos lo conocemos por nuestra experiencia vital. Siguiendo a Gadamer, me pregunto: ¿Cuánto tiempo propio, festivo, hemos tenido en nuestra existencia? Hemos estado, más bien, paralizados en un modelo de existencia técnica; en este sentido Heidegger tuvo razón. Por eso dice Gadamer: "toda obra de arte posee una suerte de tiempo propio que nos impone".[78] Eso lo sentimos cuando visitamos la majestuosa escultura mexica: la Coatlicue. Esta escultura esculpida en piedra tiene su propia temporalidad que nos abruma a través de un profundo silencio. Cuando uno visita la majestuosa sala azteca del Museo Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México, queda uno pasmado ante el esplendor y magnificencia de esta obra de arte. Sobrecogido por la profunda dramaticidad de ese tiempo sagrado, el goce estético que produce su presencia no se puede expresar mediante palabras. La única respuesta es el silencio. "Lo propio de la solemnidad de la fiesta es el silencio, hablamos de un silencio solemne".[79] A través de toda esta reflexión nos percatamos de la altísima filosofía hermenéutica de nuestro autor.

Pero creemos que, con el fin de que la estética tenga una carga ontológica más fuerte, que es la que necesita, se requiere de una hermenéutica que permita una mayor presencia de lo ontológico junto con lo simbólico. Esto lo puede dar una hermenéutica basada en la analogía del ser, *analogia entis*, que es la base misma de toda ontología y la que puede conectar a la hermenéutica con su contraparte ontológica fundante. Una her-

---

[77] *Ibidem*, p.164.

[78] *Ibidem*, p. 110.

[79] *Ibidem*, p. 102.

menéutica analógica[80] podrá admitir una vinculación estrecha entre lo simbológico y lo ontológico, de manera que la estética no quede al arbitrio del relativismo subjetivista propio de lo equívoco, sino en un ámbito donde la belleza sea en verdad un orden abierto, pero suficientemente firme como para dar sustento a un margen de objetividad.

Conclusiones

Al leer a Gadamer concluimos que estamos ante un filósofo de época. Toda su hermenéutica y toda su estética así lo confirman. Espero que mis breves comentarios a la estética de Gadamer lo hayan demostrado. Se trata de un autor en muy buena medida esencialista; y, muy a su pesar, con una enorme vocación metafísica. Y, hasta mayo del año 2001, el Decano más importante de los filósofos vivos.

Asimismo, consideramos que es necesario ir más allá de la hermenéutica gadameriana, renuente a la objetividad, para encontrar el vínculo de la estética con la ontología, con una ontología no prepotente, univocista, sino abierta, pero tampoco equivocista, sino analógica, que permita unir lo simbólico y lo ontológico del fenómeno estético. Esta podría ser la propuesta del Dr. Mauricio Beuchot, llamada hermenéutica analógica.

---

[80] *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997; *Las caras del símbolo: icono e ídolo*, Madrid, Caparrós, 1999; *Hermenéutica, analogía y posmodernidad*, México, Porrúa, 1999; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, IIFL UNAM, 1999.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS



VI Encuentro Internacional

Del 15 al 20 de marzo de 2002

Organizadores

Missionswissenschaftliches Institut/Universidad Intercontinental

Lugar

Universidad Intercontinental
Av. Insurgentes Sur No. 4303
Tlalpan, 14420
México, D.F.
Tel.: 0052 55/73 85 44
Fax: 0052 55/655 15 43

Viernes, 15.03.2002

Llegadas

Sábado, 16.03.2002

10.00	Apertura *Rector de la Universidad*
10.30	Introducción *Josef Estermann* Raúl Fornet-Betancourt
11.00	1. Conferencia "Choque de culturas. Un modelo normativo de convivencia intercultural" *León Olivé*

11.45	Debate
13.00-15.00	Descanso
15.00	2. Conferencia "Elementos para la comprensión identitaria de la teología feminista en América Latina" *Socorro Vivas*
15.45	Debate
16.15	Grupos de trabajo y plenario

Domingo, 17.03.2002

Excursión

Lunes, 18.03.2002

09.30	3. Conferencia "El problema de la particularidad y la universalidad en la vida diaria y en la lucha por la sobrevivencia de los africanos" *Peter Kanyandago*
10.15	Debate
10.45	Descanso
11.15	4. Conferencia "La experiencia de las iglesias independientes africanas como desafío a la contextualización de la teología en Africa" *Luke G. Mlilo*
12.00	Debate
13.00-15.00	Descanso
15.00	Grupos de trabajo y plenario

Martes, 19.03.2002

09.30	5. Conferencia "Teología contextual vista desde Indonesia" *Joannes Banawiratma*
10.15	Debate
10.45	Descanso
11.15	6. Conferencia "Hacer teología contextual: una perspectiva filipina" *Daniel F. Pilario*

12.00	Debate
13.00-15.00	Descanso
15.00	Grupos de trabajo y plenario

Miércoles, 20.03.2002

09.30	7. Conferencia "La teología latina de Estados Unidos" *María Pilar Aquino*
10.15	Debate
10.45	Descanso
11.15	8. Conferencia "La teología contextual desde una perspectiva europea-feminista" *Eske Wollrad*
12.00	Debate
13.00-15.00	Descanso
15.00	Grupos de trabajo. Plenario y Clausura

Información:

Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.

Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Martin J. Rüber
Postfach 10 12 48
D 52012 Aachen
Tel.: (++49) 241/7507-346/-329
Fax: (++49) 241/7507-335
e-mail: raul.fornet@missio-aachen.de
martin.rueber@missio-aachen.de

Universidad Intercontinental

Prof. Dra. Dora Elvira García
Av. Insurgentes Sur No. 4303
Tlalpan, 14420
México, D.F.
Tel.: (++52) 55/73 85 44
Fax: (++52) 55/655 15 43
e-mail: dgarcia@uic.edu.mx

Primera Reunión Nacional de Revistas de Filosofía

El pasado día 24 de noviembre, se realizó en la colonial Querétaro, la "1a. Reunión Nacional de Revistas de Filosofía", organizada por la Universidad Autónoma de Querétaro y *Filofagia*, Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, de la misma ciudad.

En el acto participaron los editores —y algunos directores— de más de veinte revistas de filosofía de la República Mexicana, entre las que podemos citar a *Auriga, Diánoia, Crítica, Devenires, Signos, Cathedra, Ergo, Segmentos, Los amantes de Sofía* (revista estudiantil virtual), *Fractal, Transverso, Bibliografía Filosófica Mexicana*, la misma *Filofagia*, y nuestras publicaciones, *Intersticios* y *Avatares*.

Por espacio de diez horas de trabajo común, se vertieron en la mesa de discusiones las principales tareas y problemáticas a las que se enfrenta toda publicación: criterios editoriales, dictaminación de artículos, colaboraciones, financiamiento y distribución. En el marco de la discusión y el intercambio de experiencia, se acordaron algunas actividades que permitirán fortalecer, de manera conjunta, la labor editorial de las revistas filosóficas, tales como el intercambio de inserciones; la creación de una página WEB, participación colectiva en ferias de libros, creación de una fundación que reúna a las revistas filosóficas, actualización del catálogo virtual que *Bibliografía Filosófica Mexicana*, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, ha venido realizando desde hace varios años, gracias a la dedicación de su responsable, la Mtra. Cristina Roa. Además, entre las actividades mencionadas, se acordó dar continuidad a este tipo de reuniones; así, la Univer-

sidad de Nuevo León ofreció sus instalaciones para el segundo encuentro, en octubre de 2002.

Al final del día, se declaró oficialmente inaugurada la exposición "Revistas Mexicanas de Filosofía", en el Museo de la Ciudad (sede del encuentro), que fue visitada por el público del 24 de noviembre al 8 de diciembre.

Desde este espacio, reiteramos nuestro agradecimiento a *Filofagia*, a Gerardo Ribeiro, Eugenia Herrera, María Yee y al Comité Organizador de la reunión, por la invitación que nos hicieron. También reiteramos nuestra felicitación por el resultado de su valiosa iniciativa.

eva gonzález p.

REVISTA DE FILOSOFÍA ISSN 0185-2450

DIÁNOIA

VOLUMEN XLVI NÚMERO 47 NOVIEMBRE 2001





DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y el Fondo de Cultura Económica. Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal: 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F., correo electrónico: dianoia@filosoficas.unam.mx

revista semestral

signos filosóficos

departamento de filosofía
csh/uam/iztapalapa

Toda comunicación y correspondencia debe dirigirse al Departamento de Filosofía, Edificio F, Universidad Autónoma Metropolitana, Av. Michoacán y La Purísima, Col. Vicentina, 09340, México, D. F.

Correo electrónico: sifi@xanum.uam.mx ó nicomaco1778@uole.com

Universidad Intercontinental



ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

ESTUDIOS JURÍDICOS

ESCUELA DE DERECHO

INTEGRANTE DE ANFADE

Suscripción anual a la revista (dos números) $100.00

Nombre ______________________________

Institución ______________________________

Domicilio ______________________________

Código Postal: ____________ Ciudad: __________ País: __________

Teléfonos: ____________________ Fax: ____________________

Año al que se suscribe: ______________

Orden de Pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A. C., y enviar por fax o por correo el comprobante.

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

La Revista Intercontinental de Psicología y Educación, está dedicada a la publicación de artículos de carácter teórico, descriptivo y/o experimental en todas las áreas y enfoques de la Psicología y de la Educación, que contribuyan al avance científico de las mismas.

La Revista tiene una periodicidad de dos números al año, en cada número se publican un promedio de 10 artículos de diferentes autores de América, así como de otros Continentes. Los artículos son publicados en el Idioma Español; ocasionalmente se pueden publicar también en Inglés y/o Francés.

La publicación maneja un promedio de 500 ejemplares semestrales y mantiene canje con 200 revistas especializadas; su radio de difusión abarca todas las principales Universidades e Institutos de enseñanza superior de Latinoamérica.

Los autores que deseen publicar sus trabajos en la revista, deberán redactarlos con las normas del estilo de A.P.A., enviando dos copias con resumen en Español e Inglés.

La suscripción anual de la Revista (dos números) para los residentes en México es de $ 160 y de $ 45 Dólares en el extranjero. Favor de anexar a la ficha de suscripción el cheque o giro postal correspondiente a nombre de la UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL.

Esta publicación puede ser obtenida también mediante canje de Revista, sujeto al criterio del consejo de Administración.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

Nombre: ______________________________

Dirección: ______________________________

Código Postal: ____________ Ciudad: ____________ País: ____________

Teléfonos: ________ ____________ Fax: ______________

Orden de pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Por: ______________________________

(A nombre de la Universidad Intercontinental)

En México:Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A.C., y enviar por fax el comprobante o correo

---

Dirección: Revista Intercontinental de Psicología y Educación.
Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua
Cantera 251, C.P. 14420. Tlalpan, D.F. México, Tel. 55 73 85 44
ext. 4440 y 4441 Fax. 55 13 38 42
E-mail: ripsiedu@uic.edu.mx



Revista de Filosofía, Arte y Religión
de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual de la revista (dos números). Es de $100.00
Para el extranjero $20 dólares
Nombre
Calle
Colonia
Ciudad C.P.
Estado
País
Teléfono
Fax
Suscripción para el año

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de suscripción,
a nombre de:

Universidad Intercontinental

Insurgentes Sur 4304, Col. Sta. Ursula, Xitla
14420 Tlalpan, D.F.


Intersticios
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

ÍNDICE